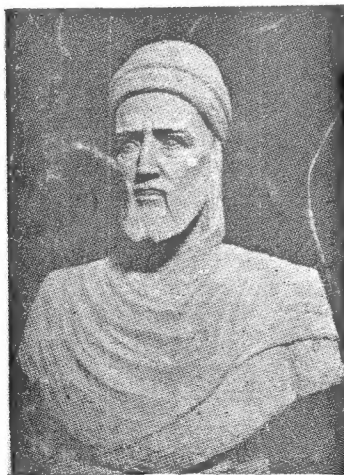


وكتور
محمد محمود زبيح

النظرية السياسية لابن خلدون

دراسة مقارنة في النظريات الإسلامية
والفكر السياسي الإسلامي



تصدير

عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ م - ٨٠٨ هـ / ١٤٠٦ م) هو قمة شامة من قمم الفكر العربي الاسلامي . لم تثر آراؤه ونشاطاته تعليقات مفكرى القرن الرابع عشر الميلادي فحسب ، بل ما زالت حتى اليوم محل بحث مستفيض من جانب المستشرقين والعلماء العرب المعاصرين الذين اهتموا بهما أو أكثر من مجالات مقدمته الشهيرة لكتاب العبر . وسنشير في الفصل الأول الى كل الدراسات الهامة التي غطت جوانب ابداع ابن خلدون في حقول الاجتماع والاقتصاد والتاريخ والتطرق .

غير أن الذى لفت نظرنا منذ أوائل الستينات من هذا القرن هو وجود ثغرة كبيرة في الدراسات الخلدونية تتمثل في الافتقار الى دراسات علمية متكاملة نتناول بالشرح والتفسير نظريته السياسية والتي نعتقد أنه بدونها لا يمكن توفير الفهم المتوازن لمقدمته . ولقد سبقت محاولتنا لسد تلك الثغرة مقالات ودراسات سياسية قيمة باللغات العربية والأجنبية قمنا بحصرها وتبويبها في الفصل الأول أيضا . إلا أنه من الملاحظ أنها تفاوتت في مدى اقترابها من التفسير السليم لمنهج ابن خلدون وجوهر نظريته السياسية ، وأسباب فروضه وآرائه المتميزة (مقارنة بغيره من المفكرين) حول الفتنة الكبرى ، والتخلي عن مبدأ الشورى ، وعلاقة ذلك بالمصيبة ، وفضل ابن خلدون على النظرية السنية للخلافة ، والإسس التي قدمها لتفسير اضمحلال الخلافة الاسلامية ، والعبرة التي استخلصها من دراسته ، وأخيرا الفروض التي بنى عليها مفهومه لنظام الملك .

تبقى كلمة حول تطور دراستنا المتواضعة هذه . فقد سبق أن تقدمنا الى جامعة أمستردام في أوائل عام ١٩٦٧ بطلب لمناقشة رسالة للدكتوراه بعنوان : النظرية السياسية لابن خلدون . ثم قمنا بتتقيق هذه الرسالة لاصدارها على هيئة كتاب باللغة الانجليزية أصدرت طبعته الأوروبية دار نشر برييل في مدينة لايدن بهولندا في يوليو ١٩٦٧ . والكتاب الحالي هو دراسة مزيدة ومنقحة تركز من ناحية على تاصيل منهج ابن خلدون وعلى موهبه من منهج البحث الاسلامي . ومن ناحية أخرى ، تبرز الدراسة الجانب المقارن الذي سبق تناوله في الطبعة الأوروبية من الكتاب .

والله الموفق

المؤلف

النظرية السياسية لابن خلدون

الفهرس

الموضوعات	الصفحة
تصدير	١

الباب الاول

النظرية السياسية لابن خلدون (الوسائل)

٦	الفصل الاول : مقدمة عامة
٦	المبحث الاول : الدراسات السابقة لمقدمة ابن خلدون
١٨	المبحث الثاني : هدف وخطة دراستنا
٢٩	الفصل الثاني : المنهج الجديد لابن خلدون
٢٩	المبحث الاول : ملاحظات اولية
٣٤	المبحث الثاني : الظواهر الاجتماعية كحقل جديد للبحث العلمي
٤٠	المبحث الثالث : منهج ابن خلدون وموقعه من منهج البحث الاسلامي
٤٩	المبحث الرابع : بعض الفروض المنهجية الاساسية
٦٩	المبحث الخامس : مغزى المنهج الجديد للعلوم الاجتماعية
٧١	الفصل الثالث : مفهوم العصبية
٧١	المبحث الاول : دراسة العصبية في المجتمعات البنائية والمتحضرة
٨٠	المبحث الثاني : مامية العصبية
٩٠	المبحث الثالث : دور العصبية

الباب الثاني

النظرية السياسية لابن خلدون (الاهداف)

١٠٤	الفصل الرابع : التفسير العقلاني لتطورات الخلافة الاسلامية
-----	---

الصفحة	الموضوعات
١٠٤	المبحث الأول : مقدمة
	المبحث الثاني : التحول من الحكم بالتسريعة الى الحكم الاستبدادي المطلق
١٢٥	المبحث الثالث : لفتنة الدجبرى وتحول سلطة الخلافة الى يد العصية
١٣٥	المبحث الرابع : اضمحلال الخلافة الاسلامية
١٥١	المبحث الخامس : الاسس الجديدة للسلطة السياسية
١٦٧	
١٧٨	الفصل الخامس : مفهوم الملك
١٧٨	المبحث الأول : الملك فى معناه الحقيقى
١٨٩	المبحث الثانى : وظائف الملك
١٩٤	المبحث الثالث : مركز اللواء
١٩٩	المبحث الرابع : القيود على مجال واسلوب ممارسة سلطة الملك
٢٠٥	الفصل السادس : النظرية السياسية لابن خجون
٢٠٥	بعض الفروض العامة
٢١٨	المصادر العربية
٢١٩	المصادر الاوروبية
٢٢٣	فهرس الآعلام
٢٢٧	كتب وبحوث اخرى للمؤلف

الْبَابُ الْأَوَّلُ

النظرية السياسية لابن خلدون (الوسائل)

الفصل الأول : مقدمة عامة

الفصل الثاني : المنهج الجديد لابن خلدون

الفصل الثالث : مفهوم العصية

الفصل الأول

مقدمة عامة

المبحث الأول

الدراسات السابقة لقعدة ابن خلدون

في السنوات الأولى من القرن التاسع عشر نشر المستعرب سيلفستر دوساسي (١) مقتطفات من مقدمة ابن خلدون (تونس ٧٣٢ هـ / ١٣٣٢ ميلادية - القاهرة ١٤٠٨ / ١٤٠٦) . وسرعان ما اقتفى اثره عدد آخر من العلماء الاوربيين (٢) ، ومنذ ذلك الحين أصبح هذا الجزء الاول والاكثر اهمية من التاريخ الجامع للمفكر والعالم الاسلامي الكبير موضوعا لكثير من المطبوعات التي كتبها المستشرقون والعلماء في مختلف فروع العلوم الاجتماعية والتاريخية .

"Extraits des Prolegomènes d'Ibn-Khaldoun", in : (١)
A. I. Silvestre de Sacy, *Relation de l'Egypte par Abd-Allatif...*
Paris 1810. The same, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes*, Paris 3 vols., 2d ed. 1826-7; *Anthologie grammaticale arabe*, Paris 1829.
E.g., J. Hammer-Purgstall, "Extraits d'Ibn Khaldoun". (٢)
in : *Fundgruben des Oriens* VI (1816), and F. E. Schulz, "Extrait du grand ouvrage historique d'Ibn-Khaldoun", in *Journal Asiatique*, 2ème série II (1828). W. J. Fischel, *Selected Bibliography*, in F. Rosenthal's translation of the *Muqaddima* (cf. n. 12 below), vol. III pp. 485-512, and : H. Pérès, "Essai de bibliographie d'Ibn Haldûn", in : *Studi orientalistici in onore di G. Levi Della Vida*, Rome, 2 vols. 1956, II pp. 304-29.

وبعد منتصف ذلك القرن بوقت قصير ، وفي ١٨٥٨ على وجه التحديد ، قدم المستشرق الفرنسي كاترمير (٣) طبعة عربية احتوت النص الكامل للمقدمة . وبعد ذلك بسنوات قليلة ترجم دوسلان (٤) الى اللغة الفرنسية المقدمة التاريخية لابن خلدون مع تمهيد تضمن السيرة الذاتية اضافها مؤلفنا في نهاية الجزء السابع من تاريخه الجامع . ونشر دوسلان بالفعل المتن العربي وترجمة فرنسية لتلك الاجزاء المتعلقة بالتاريخ الجامع - المجلدين ٦ ، ٧ المتعلقة بتاريخ البربر والامر الاسلامية الحاكمة في شمال افريقيا (٥) .

في الوطن العربي ، تمثل اول اصدار لأعمال ابن خلدون في العصر الحديث في تلك الطبعة الشاملة التي صدرت خلال عامي ١٨٦٧ - ١٨٦٨ في بولاق بالقاهرة متضمنة النص الكامل لتاريخه الجامع (٦) . ورغم أن الاجاد الاول من هذه الطبعة الشاملة احتوى على نص مقدمة ابن خلدون، إلا أن الدقة تقتضي الإشارة الى أنها كانت إعادة نشر للطبعة الاولى للمقدمة التي صدرت بالقاهرة في عام ١٨٥٧ أى قبل ظهور طبعة كاترمير الباريسية بسنة .

Prolegomènes d'Ibn-Khaldoun. Texte arabe par E. Quatremère. In : *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Impériale* (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), vols. XVI-XVIII, Paris 1858. (٣)

Les Prolegomènes historiques d'Ibn Khaldoun. Traduits en Français et commentés par M. de Slane. In : *Notices et Extraits* vols. XIX-XXI, Paris 1862-8. *Les Prolegomènes d'Ibn Khaldoun.* Paris, 3 vols., 1934-8 (photomech. repr.), Préface de G. Bouthoul. (٤)

Ibn Khaldoun, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale.* Texte arabe par M. de Slane, Algiers, 2 vols., 1847-51; idem, trad. de l'Arabe par M. de Slane, Algiers, 4 vols. 1852-56; idem, Nouv. éd. P. Casanova, 3 vols., Paris 1925-34. (٥)

(٦) عبد الرحمن بن خلدون ، كتاب العبر وديوان المبتدا والخبر في اخبار العرب والمعجم والبربر ومن عاصروهم من ذوى السلطان الاكبر ، ٧ اجزاء ، القاهرة بولاق ١٢٨٤ هـ . ١٨٦٧ م ٦٨ -

هكذا وضع الانجاز الاساسي (٧) من بين اعمال ابن خلدون تحت تصرف اولئك الذين يودون القياس بدراسات متخصصة في الجوانب التاريخية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية لفكره على الرغم من أن طبع نص للمقدمة يلبي جميع المطالب الصارمة لعلم فقه اللغة ما يزال امنية لم تتحقق (٨) . هذا وقد صدرت عدة طبعات من المقدمة لتستخدم ككتاب دراسي للمدارس في البلاد العربية ، لكن لم تبرهن تلك الطبوعات ولا حتى الطبعة الجديدة الشاملة « التاريخ الجامع » التي صدرت في بيروت خلال الخمسينات ، على ان أيا منها يمكن اعتباره إضافة أو ذات فائدة للدراسة العلمية الجادة . ومع ذلك فإن أبحاث و . ف فيشل التي نشرها في عدة مقالات مختلفة (٩) ، وكذلك طبعة الطانجي لسيرة ابن خلدون الذاتية (١٠) ، قدمت مساهمة هامة في معارفنا عن الحقبة الأخيرة من حياة ابن خلدون - أي نشاطاته في مصر المملوكية ولقائه الشهير بتييمور (تيمورلنك) قرب دمشق في عام ١٤٠١ . الأكثر من ذلك أنه بعد أن نشر باحثون مختلفون في السنوات الأخيرة مختارات من المقدمة (١١)

(٧) قصد ابن خلدون بانجازه الاساسي ان يكون مقدمة نظرية لتاريخ المغرب وكذلك لتاريخ العالم . وقد استغرق تأليف المخطوطة الاولى من كتاب العبر أربع سنوات خصص الشهور الخمسة « الأخيرة » منها لكتابة مقدمته الشهيرة ، وكان ذلك خلال فترة اعتكافه بقلعة ابن سلامة (في الجزائر) وله من العمر ٤٤ عاما . ولم يتوقف ابن خلدون منذ ذلك التاريخ (١٣٧٥ - ١٣٧٨ م) وحتى وفاته عن ادخال التعديلات والتنقيحات على المقدمة مستفيدا من تجاربه اللاحقة ونفراءاته في مكنتاب المشرق العربي بعد هجرته من المغرب . ومن المعروف ان ابن خلدون وضع وهو في سن العشرين عدة مؤلفات فلسفية معظمها على شكل مختصرات لاعمال الفيلسوف الكبير ابن رشد . قارن في ذلك :

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London 1957, pp. 48-51, pp. 33-36.

Cf. Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun, The Muqaddimah*. (٨)

An Introduction to History, 3 vols., New York 1958, vol. 1, pp. ci — cii, p. Lxxxix.

Ibid., vol. 1, p. 492. (٩)

(١٠) ابن خلدون ، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا . تحقيق محمد بن تاويع الطنجي ، القاهرة ١٣٧٠ هـ ١٩٥١ م .

(١١) Ch. Issawi, *An Arab Philosophy of History : Selections from the Prolegomena of Ibn Khaldun of Tunis (1332 - 1406)*, London (Wisdom of the East Series) 1950; Annemarie Schimmel, *Ibn Khaldun : Ausgewählte Abschnitte aus der Muqaddima. Aus dem Arabischen*, Tübingen 1951; G. Surdon, L. Bercher, *Recueil de textes de sociologie et de droit public musulman contenu dans les "Prologomènes" d'Ibn Khaldoun*, Algiers 1951.

ليمكنوا جمهورا اوسع من القراء من معرفة وتقدير الانجاز الكبير لابن خلدون ظهرت مؤخرا ترجمة انجليزية كاملة تحت عنوان :

Ibn Khaldūn : The Maqaddimah. An Introduction to History.
ترجمها من العربية فرانز روزنتال (١٢) . وهذه الترجمة الانجليزية المتوفرة حاليا تقوم، عن طريق العد اللفظي في الهوامش والمراجع في الحواشي، بتسهيل المقارنة مع النص العربي في طبعة كاترمير ، وكذلك مع الترجمة السابقة الكاملة لدوسلان ومع الترجمات الجزئية الحديثة الاخرى . نلاحظ ايضا ان ترجمة فرانز روزنتال للمقدمة تتمتع بمزايا اخرى تتمثل في انها تحوى في مقدمة المترجم صورة وصفية قيمة للخلفية التاريخية والثقافية لابن خلدون ولتاريخ حياته (١٣) اعتمادا على المساهمات الاخرى المذكورة آنفا كما تشتمل على تحليل وتقييم موجزين للمقدمة (١٤) . ومع استفادتنا من بعض هذه الدراسات السابقة ، فاننا سنعتمد في دراستنا التالية للنظرية السياسية لابن خلدون على أحدث طبعة عربية يمكن الاطمئنان اليها علميا ، تلك التى قدمها الاستاذ الدكتور / على عبد الواحد وافي (١٥) .

(١٢) انظر اعلاه ، حاشية ٨ . لزيد من التفاصيل حول تقييم هذه الترجمة ، انظر الملاحظات النقدية التالية :

H.A.R. Gibb in : Speculum, Vol. xxxv, Jan. 1960, No. 1,
pp 139-142 ; L.O. Schuman in : Bibliotheca Orientalis XVII (1960)
pp. 266-270.

هناك ايضا ترجمة قديمة للمقدمة باللغة التركية ، واخرى حديثة بالاوردو . قارن في ذلك :
W.F. Fischel, Selected Bibliography, in : F. Rosenthal,
Ibn Khaldūn, op. cit., vol., III, pp. 485, 504.

تسهيلا للبحث العلمى المقارن ، واستفادة من الترجمات
الاخرى للمقدمة التى يشير اليها نص فرانز روزنتال ، سنستخدم هذا
النص الاخير علاوة على النص العربى للمقدمة للدكتور وافي .
Vol. I, pp. xxiv-Lxxvii. (١٣)

(١٤) تفاوتت الاراء حول مدى اصالة الفروض والمفاهيم التى توصل اليها ابن خلدون في نظريته السياسية . واسهاما في هذا الجدل ، سنوضح في الفصول التالية النقاط التى اعتمد في تطويرها على المفكرين السابقين ، وتلك التى تعتبر اسهاما خالصا من جانبى لا يمكن انكاره . حول ذلك الجدل انظر :

F. Rosenthal, Ibn Khaldun, op. cit., pp. Lxxviii — Lxxxvii; R. Brunschvig, La Berbérie orientale sous les Hafsides, des origines à la fin du xve siècle, 2 vols., Paris 1957, vol. II, pp. 389, 390 note 1.

(١٥) على عبد الواحد وافي ، مقدمة ابن خلدون ، الطبعة الاولى ، ٤ اجزاء ، القاهرة ١٩٥٧ . وسنكتفى في دراستنا التالية بالاشارة الى هذا المصدر بكلمة : المقدمة :

ويجب التأكيد هنا على أن اشارتنا التفصيلية للدراسات السابقة لا تقتصر على مجرد العد والسرّد وإنما تتعدى ذلك الى تمكين القارئ من الاطلاع على مزيد من المراجع المتخصصة التي تناولت شخصيته وانجازاته وبذلك نتفادى التكرار . وبالتالي فاننا لن نعرض لهذه الجوانب الا بقدر ما تمس اليه الحاجة في دراسة وتوضيح نظريته السياسية .

لقد اعترف المستعربون وغير المستعربين حوالى نهاية القرن التاسع عشر بابن خلدون كواحد من العلماء المبدعين الكبار ، وذلك بفضل ما اضافه الى العلم والثقافة . ان مجرى حياته المضطرب والمحن الكثيرة التي قام بها كموظف في البلاط وكرجل دولة عمل على التوالى في خدمة مختلف امراء شمال افريقيا واسبانيا ، ومعاناته احيانا من السجن ، بل وحتى الحكم عليه بالموت ، والمعيشة احيانا في مخيمات البدو ، وهجرته عام ١٣٨٢ الى مصر حيث شغل مناصب قضائية وتعليمية عالية خلال فترات كثيرة وحرمانه في فترات أخرى من رضاء الحاكمين ، ولقائه التاريخي مع تيمورلنك - كل ذلك علاوة على مزاياه كمؤرخ وفيلسوف اصبحت امورا معروفة من خلال المقالات التي نشرت في Allgemeine Encyclopädie der Wissenschaften und Künste وكذلك في Grande Encyclopédie بالإضافة الى عدد كبير من المقالات التي نشرت في مجلات علمية . فالمتشرق فون كريمر مثلاً عبر عن رايه في المقدمة باعتبارها التاريخ الثقافي Kulturgeschichte للامبراطوريات الاسلامية (١٦) كما خصص فلينت جانبا كبيرا من اهتمامه المقدمة وذلك في كتابه المشهور عن تاريخ فلسفة التاريخ (١٧) . بعد ذلك بفترة قصيرة اعترف عدد من كبار علماء الاجتماع بابن خلدون كرائد في حقل تخصصهم . وفي عام ١٨٩٦ امتدحه فييرو (١٨) باعتباره عالما اجتماعيا عربيا للقرن الرابع عشر . وحذا حذوه جومبوفيتش (١٩) عام ١٨٩٩ ثم مرة أخرى عام ١٩٠٠ .

A. von Kremer, "Ibn Chaldun und seine Kulturgeschichte der islamischen Reiche", in : *Sitzungsber. K. Akad. Wiss., Vienna (Phil.-hist. Kl.)* XCII (1879). (١٦)

R. Flint, "History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland, Edinburgh 1893. (١٧)

G. Ferrero "Un sociologo arabo del secolo XIV : Ibn Kaldoun", in : *La Riforma Sociale* (Turin) VI (1896). (١٨)

L. Gumplowicz, "Ibn Chaldun, ein arabischer Sociologe des 14. Jahrhunderts", in : *Sociologische Essays*, Innsbruck 1899; "Un sociologue arabe du XIVe siècle", in : *Aperçus sociologiques*, Liège and Paris 1900. (١٩)

في الولايات المتحدة ، كان هاري المر بارنز (٢٠) أول من كشف عن أهمية المقدمة كمحاولة مبتكرة في علم الاجتماع . وفي الوقت نفسه ظهرت في العالم العربي مقالة عن ابن خلدون في فترة مبكرة ترجع إلى ١٨٧٩ ، وذلك في أول موسوعة (٢١) حديثة تُؤلف باللغة العربية ، رهن المعروف أيضا أن الامام محمد عبده تناول موضوع المقدمة في محاضراته التي ألقاها بالقاهرة عام ١٨٧٩ (٢٢) .

ومن المطبوعات التي كرست لدراسة عمل ابن خلدون خلال الربع الأول من القرن الحالي ، لا يستحق الذكر منها إلا القليل . فبعد أن ناقش دوبرو مكانته في تطور وانهيار الفلسفة في الإسلام (٢٣) ، نشر فان دن برخ في ١٩١٢ دراسة متخصصة قدم فيها تلخيص ابن خلدون للعلوم الإسلامية (٢٤) كما ورد في المقدمة ، ثم كتب طه حسين في عام ١٩١٧ رسالته للدكتوراه حول فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (٢٥) .

خلال الثلاثينات ازداد الاهتمام ثانياً بكتابات ابن خلدون نتيجة لعاملين جديدين الأول هو التقدير الكبير الذي نالته من المؤرخ البريطاني توينبي في كتابه الموسوعي دراسة في التاريخ والعامل الثاني هو الدراسات الأخرى المتعددة التي قام بها علماء تخصصوا في جانب معين من فكره .

تناول توينبي فكر ابن خلدون بصفة أساسية في مقطعين من الجزء

H. E. Barnes, "Sociology before Comte", in : (٢٠)
American Journal of Sociology XXIII (1917) pp. 197-8.

(٢١) بطرس البستاني ، دائرة المعارف ، أحد عشر جزءاً ، بيروت ١٨٧٦-١٩٠٠ ،
نظر الجزء الأول ، ص ٤٦٠ - ٤٦٨ .

Cf. Muhammad Abdu, *Rissalat al-Tawhid*, French
translation by B. Michel and Moustapha Abdel Raziq, Paris 1925,
pp. XXVII, XXVIII. (٢٢)

Tj. de Boer, *Geschichte der Philosophie im Islam*, (٢٣)
Stuttgart 1901; Engl. transl., *The History of Philosophy in Islam*,
London 1903 Dutch transl., *De Wijsbegeerte in de Islam*, Haarlem
1921.

S. van den Bergh, *Umriss der Muhammedanischen* (٢٤)
Wissenschaften nach Ibn Haldun, Leiden 1912 (Ph. D. Thesis,
Freiburg/Breisgau).

Taha Hussein, *Etude analytique et critique de la* (٢٥)
philosophie sociale d'Ibn Khaldoun, Paris 1917.

الثالث من دراسته (٢٦) . ففي المقطع الأول منهما أشار إليه باعتباره نموذجاً فذا من هؤلاء الأشخاص الذين انسحبوا من مجال نشاطهم المعتاد ليعيشوا في عزلة ينتجون فيها أعمالهم الخلاقة .. يقول عنه توينبي : « انه عبقرى عربى انجز في فترة عزله التى تقل عن اربع سنوات ، من بين اربعة وخمسين سنة هى مدة حياته العملية الناضجة ، عمل العمر في شكل قطعة من الادب يمكن ان تقارن مع عمل ثوسيديد أو ماكيا فيللى سواء من حيث الاتساع وعمق النظرة أو من حيث القدرة الثقافية .

ان نجم ابن خلدون يلمع أكثر بهاء بالمقارنة مع الخلفية المظلمة التى عاش فيها ، لانه في حين أن ثوسيديد وماكيا فيللى وكلاريدون كانوا ممثلين بارزين لعصور زاهية ، فان ابن خلدون كان نقطة الضوء الوحيدة في الأفق الاسلامى آنذاك ... لقد تصور وصاغ فلسفة للتاريخ هى بلا شك أعظم عمل من نوعه أبدعه أى عقل في أى زمان ومكان . ان « انسحابه » الوجيز الذى لم يتكرر الا مرة واحدة في حياته واعتزاله النشاط العملى هو الذى اتاح فرصة سياغة فكره الخلاق » (٢٧) .

في المقطع الثانى يبدى توينبي اعجابه بعمل ابن خلدون بسبب « قوة وتالى الفكر الذى نجح في أن يستخرج ذلك القدر من البرهان الذى كان في متناول يده » (٢٨) . لكنه ينتقد ابن خلدون بعد ذلك لانه اعتبر ان البدو الرحل هم الوحيدون الذين يمكن تضامنهم الاجتماعى روحاً دينامية بينما تفتقر الشعوب المدنية المستقرة الى هذه الروح .

وتجدر الإشارة هنا الى انه علاوة على هذا التقدير الكبير الذى نالته كتابات ابن خلدون من المؤرخ توينبي فقد كرس سبع دراسات أخرى لازيد من البحث في المقدمة قام بها عدد من العلماء في مجالات متباينة . وسنشير بإيجاز الى هذه الدراسات التى تعتبر مساهمات من قبل متخصصين عالجوا آراء ابن خلدون المتعلقة بالمجتمع والسياسة .

الا ان اثنتين من تلك الدراسات تتمتعان بأهمية خاصة واساسية تساعد على فهم النظرية السياسية لابن خلدون فهما أفضل ونعنى مقالتي الاستاذين جابريلى وجب . والمقالة الاخيرة هامة بصفة خاصة بسبب نقدها

A. J. Toynbee, *A Study of History*, London, 12 vols., (٢٦)
1935-1961, vol. III pp. 321-8 and Annex III, "The Relativity of
Khalidun's Historical Thought", pp. 473-6.
Op. cit., vol. III, pp. 321-322. (٢٧)
Op. cit., vol. III, p. 475. (٢٨)

للنقص الشائع في الدراسات الخمس الأخرى والذي يتمثل أساساً في عدم تقديرها السليم لحقيقة لا تقبل الشك وهي أن أفكار ابن خلدون لم تخرج أبداً عن نطاق المعتقدات الدينية للإسلام أو تتناقض معها ، وإنما كان هو على النقيض من ذلك فقيها مسلماً بحكم تربيته ومهنته يضرب تفكيره بجذور عميقة في تقاليد سابقه من علماء الدين الإسلامي .

إن مؤلف ناتانيل شميت : ابن خلدون المؤرخ والفيلسوف وعالم الاجتماع (٢٩) ، وكذلك مؤلف جاستون بوتول : ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية (٣٠) ، يعتبران المقدمة كمحاولة مبتكرة في الدراسات الاجتماعية وإن كانا يصنفان ضمن الدراسات التي سبق توجيه النقد إليها .

أما مقال ف . جابريلي « مفهوم العصبية في الفكر التاريخي لابن خلدون » (٣١) "Il concetto della asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldūn". فيقدم تحليلاً نقدياً للمفهوم الذي فر ابن خلدون على أساسه مجمل التاريخ الإسلامي متمثلاً في قيام وسقوط الأسر الملكية الحاكمة والإمبراطوريات وذلك في إطار المواجهة المستمرة بين الجماعات البدوية والسكان الحضريين المستقرين في المدن .

ولا تغوتنا الإشارة في هذا الصدد إلى أن جابريلي بصفته أحد العلماء المتضلعين في الدراسات العربية والإسلامية لم يتورط في ذلك الاتجاه موضوع نقدنا إلا وهو « تحديث » كتابات ابن خلدون وتحميلها بأكثر مما عناه هو نفسه . لهذا سنوضح كيف أن بعض الملاحظات التي أدلى بها جابريلي لا تتناقض مع الفروض التي سنعرضها في نهاية هذا الفصل تمهيداً لمناقشتها بشكل أكثر تفصيلاً في الفصل الرابع . وبهمننا من تلك الملاحظات بالدرجة الأولى ما ذهب إليه من القول بأن ابن خلدون استخدم

N. Schmidt, Ibn Khaldun : Histodian, Sociologist and (٢٩) Philosopher, New York 1930.

Gaston Bouthoul, Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale, (٣٠) Paris 1930; also, «L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun», in : Revue Internationale de Sociologie XL (1932); also, Préface to the reprint of De Slane's : Prolégomènes, Paris 1934-1938, (cf. n. 4 above).

In : Atti, R. Accademia delle Scienze di Torino, LXV (٣١) (1930), pp. 473-512.

اعتمدنا على ترجمة التليزية كاملة، ومختصرة لهذه الدراسة .

فكرة العصبية بطريقة عقلانية لشرح التناقضات والخلافات بين المفكرين المسلمين دون أن ينال من النظرة التقليدية للخلافة وتطوراتها التاريخية (٣٢). ومن ثم فإننا سنعود الى مقال جابريلى وخاصة في الفصل الثالث الذى سندرس فيه مفهوم العصبية .

لقد تناول المستشرق الأمريكى هاميلتون جب بالنقد والتحريض في مقالته المسماة « الخلفية الإسلامية للنظرية السياسية لابن خلدون » (٣٣) اثنتين من الدراسات المتخصصة موضوع النقد للدكتورين كامل عياد وروين روزنتال وهما (٣٤) :

Die Geschichts — und Gesellschaftslehre Ibn Khaldūns; Ibn Khaldūns Gedanken über den Staat. Ein Beitrag zur Geschichte (٣٥) der Mittelalterlichen Staatslehre.

ويمكن من جهتنا نحن أن نضم بسهولة الى هاتين الدراستين دراسة اخرى ظهرت فيما بعد ينطبق عليها هذا النقد الاساسي الذى وجهه جب ونعنى بحث طاهر خميرى (٣٦) :

“Der Asabiyya — Begriff in der Mugaddima des Ibn Haldūn”

الذى يتفق مع دراستى عياد وروزنتال في اتجاههما « التحديثى » لمفاهيم ومصطلحات ابن خلدون لدرجة انه جعل العصبية مرادفة للـNationalität وادعى ان مفهوم ابن خلدون عن العصبية يتفق مع مفهوم القومية (٣٧) .

لهذا يتعين علينا أن نقتبس هنا بصورة مفصلة التحفظات التى أوردها جيب على هذين المؤلفين فيما يتعلق بتفسيرهما القاصر للافكار السياسية لابن خلدون وذلك لان هذه التحفظات بالاضافة الى دراسته

Op. cit., p. 498. (٣٢)

In Bulletin of the School of Oriental Studies, VII (1933) ; (٣٣)
reproduced in : H.A.R. Gibb, Studies on the Civilization of Islam,
edited by St. J. Shaw and W.R. Polk, Boston 1962, pp. 166-175.

Forschungen Z. Geschichts — u. Gesellschaftslehre hrsg.
von Kurt Breysig, 2 Heft, Stuttgart und Berlin 1930. (٣٤)

Historische Zeitschrift, Beiheft 25, Münthen und Berlin
1932. (٣٥)

In : Der Islam, XXIII (1936), pp. 163-88. (٣٦)

Ibid., pp. 184-185 (٣٧)

الأخرى المرتبطة بالموضوع وخاصة « بعض الاعتبارات حول النظرية السنية الخلافة » (٣٨) وكذلك « نظرية الماوردي في الخلافة » (٣٩) ، تعتبر كلها هامة بالنسبة للمنطلق الاساسي لدراستنا الراهنة . وهذا طبعاً مع ضرورة التنويه سلفاً بوجود اختلافات جوهرية بين الفروض التي توصلنا اليها وبين آراء هاميلتون جب وذلك على النحو الذي سنوضحه في الفصول الثلاثة الأخيرة من دراستنا .

اعترض جب على وجود اتجاه معين للمبالغة في استقلال واصالة فكر ابن خلدون نشأ عن سوء فهم لنظريته وعلى الأخص فيما يتعلق بالقضايا الدينية . ثم شرع جب في شرح تفسيره الخاص الأكثر تحديداً بقوله « ان الاصالة الحقيقية لعمل ابن خلدون إنما توجد في تحليله التفصيلي والموضوعي للعوامل السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي تحكم في إقامة الوحدات السياسية وتطور الدولة ، ونتائج تحليله المفصل هي التي تشكل العلم الجديد ، الذي يدعى انه أسسه . أما المادة التي قام تحليله على أساسها فقد استمدّها بشكل جزئي من تجربته الخاصة ... وكذلك من المصادر التاريخية المتعلقة بتاريخ الاسلام التي كانت تحت يديه ، والتي فبرها بتجاهل تام للاحكام المسبقة القائمة . لكن البديهيّات والمبادئ التي تقوم عليها دراسته هي من الناحية العملية نفس المبادئ والبديهيّات التي وضعها الفقهاء السنيون والفلاسفة الاجتماعيون الأوائل » (٤٠) .

ان ابن خلدون في صياغته لنظريته « ... ادخل مفاهيم كثيرة لا تجد لها مكاناً في التصورات العامة للباحثين المسلمين السابقين وان كانت لا تتناقض معها بأى حال من الأحوال » (٤١) .

لقد استمد جب من هذا برهاناً يفند به الآراء القائلة بأن بعض افتراضات ابن خلدون كانت متناقضة مع المعتقدات التقليدية للاسلام . ففي رأيه أن تفسير ابن خلدون لجذور الاجتماع الانساني والسلطة السياسية المستقلة عن هداية النبوة والقانون الالهي، هو أساساً نفس التفسير الذي قدمه ابن تيمية للعالم الاسلامي التقليدي قبل ابن خلدون بنصف قرن . ثم يختتم جب هذا

In : *Archives d'Histoire du Droit oriental* III (1939) ; (٣٨)
repr. in H. A. R. Gibb, *Studies*, pp. 141-50.

In *Islamic Culture* XI (1937) ; repr. in H.A.R. Gibb, *studies* ..., pp. 151-165. (٣٩)

Gibb, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", in : *Studies* ... , p. 167. (٤٠)

Op. cit., p. 168. (٤١)

الجزء من مناقشته بالقول بأنه يتضح من هذه المقارنات « أن ما فعله ابن خلدون لا يزيد عن مجرد تناول تلك الأفكار بمزيد من الإسهاب وكذلك الدقة التي تجلت في ربطها بمفهومه عن العصبية » (٤٢) .

ولا يتعلق الأمر كثيراً بالمناقشة اللاحقة لجب حول ما إذا كان يمكن القول بتحرر ابن خلدون من التركيز على الحجج الدينية الذي عساه إليه المؤلفون السابق ذكرهم ، وذلك على الرغم من أن ملاحظة جب الموجهة ضد أروين روزنتال ، بالنسبة لما إذا كان ابن خلدون قد أصدر أحكاماً أو تقييماً للدولة التي تخضع أو لا تخضع للشريعة ، هي في الواقع ملاحظة هامة (٤٣) .

ونظراً لأهمية ما أورده جب عن مفهوم ابن خلدون للدولة سنفتش بعضه فيما يلي :

« أن المركز الهام الذي تحتله الخلافة أو الدولة المثالية في فكر ابن خلدون يمكن تأكيده ببرهان آخر . فقد أوضحنا فيما سبق أن ابن خلدون طور نظريته من خلال مناقشات منطقية صارمة ولا شك أن القاء نظرة على تسلسل فصول المقدمة يبين أنها تفضي إلى الخلافة . بعد ذلك يتوقف لكى يناقش بتفصيل مطول التنظيم المرتبط بالخلافة ، قبل أن ينتقل إلى بحث أسباب انهيار الدولة ودمارها . وخلال مسار هذا النقاش يشرح التحول التدريجي للخلافة العربية إلى نظام ملكي عادي ، نتيجة لقوة مشاعر العصبية بين الأسرة الأموية (رغم أن ذلك لم يحدث في رأيه بين الحكام الأمويين الأوائل) تلك العصبية التي استعادت تفوقها على الحماس الديني الذي كان يقيدها في زمن الخلفاء الراشدين » .

ويختتم جب رأيه باستنتاج مفاده أن ابن خلدون ، بجانب شروعه في تحليل تطور الدولة كان على غرار الفقهاء المسلمين في عصره مهتماً بمشكلة التوفيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين حقائق التاريخ . « ... وحيث أن الجنس البشري لن يسير على هدى الشريعة ، فإنه مقضي عليه بحلقة مفرغة لا نهاية لها من الصعود والهبوط بسبب خضوعه لقوائمه الحيوانية . وفي هذا المعنى فإن ابن خلدون يمكن أن يعد من المتشائمين أو القائلين بالحنمية ، لكن تشاؤمه له أساس أخلاقي وديني وليس اجتماعياً » (٤٤) . وبالنسبة لمساهمات العلماء العرب في دراسة ابن خلدون ، فإنه له تكتب دراسة متخصصة في النظرية السياسية لابن خلدون . وقد عدد

Gibb, "The Islamic Background...", in : *Studies...*, (٤٢)
p. 169.

Ibid., pp. 172-173. (٤٣)

Ibid., pp. 173-174. (٤٤)

الدكتور محمد ضياء الدين الرئيس في كتابه عن « النظريات السياسية الإسلامية » (٤٥) أنماط الحكم التي عالجها ابن خلدون ، واقترح الطريقة التي يمكن بها تصنيفها اذا قورنت بحكوماتنا في الوقت الحاضر . ثم أكد على اختلاف ابن خلدون عن غيره من العلماء في لجوئه الى العصبية كقوة زمنية بشرح رايه حول النزاع القديم على شرط القرشية ، وهو جدل كان يفسر عادة بطريقة دينية من قبل الفقهاء الآخرين .

وهناك مقالان يتعلقان بموضوعنا قدما الى الندوة التي عقدت بالقاهرة عام ١٩٦٢ لبحث فكر ابن خلدون . في المقال الأول منهما وهو بعنوان « الفقه السياسي في الفلسفة الاجتماعية لابن خلدون » ، عقد كاتبه الدكتور حامد عبد الله ربيع مقارنات كثيرة بين مؤلفنا وبين المفكرين السياسيين الآخرين سواء من حيث موضوع آرائه او من حيث منهجه . وكانت النقاط الثلاث التي ناقشها في مقاله هي مفهوم ابن خلدون للعلاقة المتبادلة بين الفكر السياسي والحضارة الانسانية بمفناها الواسع ، ومعالجته المنهجية للظاهرة السياسية ، وما اذا كانت هذه الأخيرة يمكن اعتبارها حقيقة ساكنة او ظاهرة دينامية . وفي المقال الثاني « الفلسفة السياسية لابن خلدون » أشاد الدكتور محمد عبد العز نصر بالصلة التي أقامها المؤلف بين الدين و « العصبية » كمساهمة جديدة خصبة في الفكر السياسي . كما عقد أيضا بعض المقارنات بين ابن خلدون وهيجل وروسو ليوضح نقاط الاتفاق بينهم ، وخاصة ضرورة وأهمية الدور الذي تلعبه الدولة في فرض التعاون الإجباري على أعضاء المجتمع او إجبارهم على ان يكونوا أحرارا (حسب رأي روسو) . وأوضح ان التحليل الجدلي لاصل الدولة الذي قال به هيجل يذكر بمعالجة ابن خلدون لقضايا الخير والشر ، والتعاون والصراع ، الذي يتم في كل مرحلة من مراحل تطور الدولة . بالإضافة الى ما سبق ، هناك مساهمات أخرى لمفكرين عرب آخرين اهتم أكثرهم بالجوانب الاجتماعية للمقدمة كما نلاحظ في كتابات الأستاذ طه حسين (٤٦) ، وعلى عبد الواحد وافي (٤٧) ، وساطع الحصري (٤٨) ، ومحمد نور (٤٩) ، وحسن سفيان (٥٠) .

(٤٥) محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الإسلامية ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ١٩٦٠ (الطبعة الأولى ١٩٥٣) ، ص ١١٧ - ١٢٠ .
(٤٦) أنظر أعلاه ، حاشية ٢٥ .

(٤٧) أنظر أعلاه ، حاشية ١٥ ، كذلك تعليقه على النص العربي المقدمة .

(٤٨) ساطع الحصري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٣ .

(٤٩) محمد نور ، « ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي » ، في : أعمال مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .

(٥٠) حسن سفيان ، « سوسيولوجية المعرفة عند ابن خلدون » ، نفس المرجع السابق

المبحث الثاني

هدف وخطة هذه الدراسة

بعد أن استعرضنا بالتفصيل ما يمكن ان يسهم في فهم النظرية السياسية لابن خلدون ، يتعين علينا ان نوضح انه ما يزال هناك نقص في هذا الصدد ، علاوة على ضرورة ازالة اللبس الناجم عن كتابات بعض المبتدئين . بالنسبة للنقص نلاحظ انه لم تقدم حتى الآن معالجة مرضية للنظرية السياسية التي تضمنتها المقدمة ، على الرغم من ان هذه النظرية يمكن اعتبارها من اهم عناصر تلك المقدمة التي ينظر اليها بحق كاضافة فذة إلى العلوم الاسلامية . ان كتاب اروين روزنتال الذي اشرنا اليه من قبل ، والذي عالج فيه بعض افكار ابن خلدون عن الدولة ، ليس كافيا كعرض منهجي لنظريته السياسية فضلا عن اوجه النقص الأخرى التي انتقدها جب . وفي أعماله ، الأخيرة (٥١) حول الموضوع لم يقدم المؤلف العناصر الأساسية للنظرية ، على الرغم من انه أعاد صياغة عرضه وبعض استنتاجاته . بالمثل ، لم تستطع المطبوعات القليلة (٥٢) التي صدرت حتى الآن تلبية الحاجة الملحة الى تغطية هذا النقص وتقديم اجابات مقنعة ومنوازنة للاسئلة والموضوعات التي سنثيرها في الاسطر التالية .

ولكي نعرض بطريقة منهجية النظرية السياسية المتضمنة في المقدمة ، وهو ما سنحاوله في الدراسة الراهنة ، يتعين أولا ازالة اللبس الذي اشرنا اليه اعلاه والذي يتمثل في التشكيك في « أصالة » ابن خلدون وهي مشكلة ظهرت بوضوح فيما كتبه جب عند نقده لاتجاه « التحديث » في الدراسات التي تناولت أعماله . والجدير بالذكر انه ليس هناك اتفاق حول ذلك إذ

E. Rosenthal, "Ibn Khaldun : A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", in : *Bulletin of the John Ryland's Library*, vol. XXIV, 2. (1940; "Ibn Jaldūn's Attitude to the Falasifa", in: *Al-Andalus*, XX, I (1955); *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, 2d. ed. 1962; Ibn Khaldūn : "Khilāfa and Mulk", in : *Islam in the Modern National State Cambridge* 1965, pp. 17-27.

Hellmut Ritter, "Irrational Solidarity Groups", in : *Oriens*, vol. I, Leiden 1948, Richard Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought : al-Farabi and Ibn Khaldun", in : *Oriens*. 16, (1963). Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, London (1957).

نجد مستشرقاً آخر هو ر . برونشفيج (٥٣) : اعتبر عمل ابن خلدون عملاً أصيلاً . وإزالة اللبس سنفحص أولاً رأى جب الذى اعتبره فقيهاً إسلامياً اهتمت ، شأنه شأن الفقهاء المسلمين الآخرين من البغدادي والمأوردي عبر العزالي وابن تيمية بل وحتى ابن جماعة ، بالتوفيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين التطورات السياسية في العالم الإسلامي . الا أننا نرى أنه في هذه النقطة على وجه التحديد يختلف ابن خلدون عن سابقيه . فعلى النقيض منهم ، اقتصر موقفه التوفيقى على التطورات السياسية للخلافة التي جرت خلال الحكم المبكر للامويين والعباسيين . وقد أجاز هذه التطورات السياسية لأن حكمهم المبكر كان في رأيه ما يزال حكماً مختلطاً ببعض المظاهر الدينية « للخلافة الرشيدة » . وفيما عدا هاتين الفترتين القصيرتين ، لم يجز ابن خلدون الانحرافات التي صاحبت مرحلة الاضمحلال . على العكس من ذلك ، جاء نقده عنيفاً للتدهور الذي تميزت به المراحل الأخيرة للاستراتيجيين الحاكمين ، وهو موقف يتفق مع فكرته عن التطور الحلقى للنظم السياسية بصفة عامة . من ثم لا يمكن أن نقبل تعميم جب القائل بأن موقف ابن خلدون كان متفقاً في منحاه التوفيقى مع مواقف الفقهاء المسلمين الآخرين .

نناقش بعد ذلك القضية المثيرة للجدل حول مدى أصالة آراء ابن خلدون . ففي رأينا أن الأصالة الحقيقية لعمله لا نجدها فحسب في تطيله الموضوعى لمختلف العوامل التي تحكم في إقامة الوحدات السياسية وتطور الدولة كما يقول جب ، وإنما توجد أيضاً ، وربما كان هذا أكثر أهمية ، في معالجته الأصيلة للتطورات السياسية للخلافة . وسنتناول نقطة الخلاف الثانية هذه بتفصيل أكبر فيما بعد .

ان ما يهمنا في هذه المقدمة هو أن نبين أن مثل هذا الانجاز الأصيل لم يكن ممكناً لو أن ابن خلدون تبني نفس مناهج سابقيه . وهنا نخفف ثانية مع التعميم الخل المستشرق هاميلتون جب وخاصة في فكرته حول الخلافة الإسلامية للنظرية السياسية لابن خلدون ، وأن المبادئ التي تقوم عليها دراسته هي من الناحية العلمية نفس مبادئ سابقيه من الفقهاء السنيين والفلاسفة الاجتماعيين . وعلى الرغم من التأثير القوي للمبادئ الإسلامية على منهجه ، فإننا لا يمكن أن نتجاهل التأثير الكبير لبعض العوامل الدنيوية على طريقته في البرهان . فعلى النقيض من أسلافه الذين اعتمدوا على الحجج المستمدة من النصوص الدينية والقانونية ،

نرى أن ابن خلدون بنى منهجا جديدا . فقد ادخل مبدءا يختلف كلية من بديهيات الفقهاء والفلاسفة السنيين ، بافترض ضرورة الانتقال من البداوة الى الحضارة (أى من الحياة البدائية الى الحياة المتحضرة) ، وأن أداة الانتقال هى العصبية . ويعتبر ابن خلدون أن هذين العاملين المتلازمين يكونان الشرط الأساسى والقوة الدينامية المحركة للتاريخ ولتطور الدولة . استمد ابن خلدون هذا كله وبصفة رئيسية من تجربته السياسية على المسرح السياسى في المغرب . فخلال إقامته في شمال غرب إفريقيا وفي الأندلس تعلم وفهم الكثير عن السياسة هناك وشهد بنفسه الانهيار التدريجى للحضارة الإسلامية . كما اكتسب مزيدا من نفاذ البصرة في تاريخ المنطقة نتيجة لرغبته الجامحة في دراسة التاريخ الإسلامى بصفة عامة وتاريخ المغرب بصفة خاصة . من أمثلة ذلك عمليات التدمير التى قامت بها قبائل بنو هلال البدوية ، وظاهرة الصعود والانهيار المفئة للنظير لالاستمرتين الحاكمتين الكبيرتين في المغرب الموحدتين والمرابطين حيث قامت كل منهما على الغزو والخليفة الدينية القوية . وقد أضافت الغوضى السياسية الكاملة والأوضاع الشديدة التقلب التى ظهرت في أعقاب كل ذلك ، المزيد الى معارفه عن السمات المميزة لاضمحلال نظم الحكم الملكية الوراثية . ومن الجلى أن مثل هذه الدراسات والخبرات المتراكمة - وليس فقط المبادئ الإسلامية - لابد أن تكون قد أثرت على تفكيره وعلى الطريقة التى عالج بها الأحداث التاريخية .

والواقع أننا نتفق من ناحية مع نقد جب للمحاولات السابقة لتحديث آراء ابن خلدون ، ذلك أنه كان أولا وقبل كل شيء مفكرا مسلما لا يتعارض أى من مفاهيمه مع عقائد الإسلام التقليدية . ومن ناحية أخرى نختلف مع جب حول عدد من القضايا الأساسية يتعلق أهمها بمنهج ابن خلدون ، وموضوع البحث في نظريته السياسية وأصالته الحقيقية . ولتأكيد صحة موقفنا ، سنعمد مقارنات كثيرة بين آرائه وبين آراء سابقه حول نفس موضوعات البحث .

لكن اتفاقنا أو اختلافنا مع الكتاب المعاصرين حول ابن خلدون ، لا يمثل الدراسة المنهجية لنظريته السياسية التى نستهدفها هنا . أن مثل هذه الدراسة تتطلب البحث في عناصر معينة يمكن جعلها أكثر وضوحا إذا تناولنا بإيجاز النقاط التالية الوثيقة الصلة بالموضوع .

كان الحدث الهام الذى واجه ابن خلدون باعتباره عالما إسلاميا هو الفتنة الكبرى (٦٥٧ م) - أول حرب أهلية في الإسلام - والتى أعاد تفسيرها وكشف دوافعها بطريقة جديدة . أن ما يجب الانسواء في هذا

الصدد هو انه في حين كان المغرب هو المجال الفنى لمشاهداته ، فان مثله السياسية والدينية كانت توجد في مكان آخر في الجزيرة العربية خلال فترة الخلافة المبكرة في المدينة في ظل حكم الاربعة الاول « الخلفاء الراشدين » .
نضيف الى ذلك ان الانهيار العنيف لهذا النمط المبكر للخلافة بعد الفتنة كان وما يزال من اكثر الموضوعات اثارة للخلاف في التاريخ السياسي الاسلامى . وكما لاحظ بحق احد الكتاب المعاصرين فان « اقامة الحكم الدينى الاسلامى كانت تتطلب ان يقرر كل عضو وان يتصرف وفق وجهة نظره فيما يتعلق بالفتنة » (٥٤) . وفي هذا السياق فاننا نرى ان تقديم ابن خلدون لمفهومه المبكر عن العصية واستخدامه لاعادة تفسير أحداث الفتنة الكبرى تم في الواقع بأسلوب جديد مميز يشهد له بالأصالة . وهكذا فان واحداً من الأفكار الجديدة التى سنحاول كشفها فيما يتعلق بالعصية يتمثل في انه في حين ان كثيراً من المؤلفين المحدثين حللوا وعلقوا على مفهومها كما طوره ابن خلدون . فان اياً منهم لم يشر الى واحد من اكثر الاسباب حسماً وراء استخدام هذا المفهوم الجديد . ذلك ان سمة أساسية لنظرته السياسية تتمثل في انه صاغ مفهوم العصية كأحد الوسائل التى اعتمد عليها في تقديم اولى تفسير عقلانى لأسباب الفتنة . بالإضافة الى ذلك ، حاول تفسير أسباب تحول السلطة السياسية ، اولا الى ايدى جماعة قوية في المجتمع - الامويين - ثم الى ايدى الحكام المظلمين . وكان هذا ممكناً بفضل الأسلوبين اللذين استخدمهما وهما المنهج الجديد للتعليل الذى استخدمه في علمه المستحدث عن العمران البشرى أى الاجتماع الانسانى . والمفهوم الجديد عن العصية . وستبرهن دراسة وسائل وأهداف النظرية السياسية لابن خلدون على سلامة هذه الفروض (٥٥) .

ان تسلسل الحجج التى استخدمها في المقدمة يقدم بوضوح برهاناً اولياً على صحة مناقشتنا فبعد أن ميز ابن خلدون بين الأسلوبين المختلفين للمعيشة اللذين شاهدهما : البداوة والحضارة ، شرع في وصف تأثير كل أسلوب منهما على نشاطات وطباع ومعتقدات الناس . ولتفسير انتقال السلطة بشكل دائم بين هذين النوعين من الجماعات البشرية ، لجأ

Erling Ladewig Petersen, *Ali and Muawiya in Early Arabic Tradition*, Copenhagen 1964, p. 184. (٥٤)

(٥٥) لم يتعرض أى مصدر من المصادر السابقة الى هذا الموضوع ، باستثناء إشارة عابرة قد يكون لها علاقة سطحية بما نقول وذلك في المصدرين التاليين :
H.A.R. Gibb, «The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory», in : *Studies ...*, p. 173; also F. Gabrieli's article on *asabiyya*, in : *Encyclopedia of Islam*, p. 681.

الى المفهوم الجاهلي للعصبية - الذى ادانه الاسلام - واستخدمه بعد ان فره ونقحه حتى يصير مقبولا لدى المسلمين وبذلك استطاع استعماله كاداة في مناقشاته . ثم ارسى ابن خلدون اساسا راسخا من البيانات الدقيقة ولجأ الى الوصف والمقارنة لتطبيق نتائج ابحاثه على وحدات سياسية كالدول والامارات وهى وحدات اكبر بكثير من تلك التى شاهدها من قبل .

هذا ويرجع اليه الفضل في كشف العلاقات الوثيقة والتفاعل المتبادل بين العوامل الاقتصادية والسلطة السياسية وغيرها من القوى الأخرى التى تؤدي مجتمعة الى نشوء وانحيار النظم الملكية . كذلك استخدم ابن خلدون أسلوبا في الكتابة والبحث يعد متطورا بالنسبة للقرن الرابع عشر الذى عاش فيه اذ اختبر الفروض التى استقرأها بتطبيقها على كثير من الأمثلة الأخرى المستقاة من تاريخ المغرب والتاريخ الإسلامى بصفة عامة حتى يتأكد من صحتها . عندئذ فقط اطمأن ابن خلدون الى قدرته على عرض موقفه الجديد المميز ازاء الفتنة الكبرى وتدعيم الحجج الزمنية التى ساقها في تفسيره العقلانى لهذه الفتنة . وبهذا الأسلوب أيضا أصبح قادرا على اعادة تفسير اول انتقال رئيسي للسلطة الإسلامية الى يد « العصبية » ، ثم التحولات اللاحقة التى طرأت على شكل السلطة بانتقالها الى نظام الحكم المطلق . وذلك على أسس عقلية جديدة ، حلت محل أسلوب البرهنة القديم الذى كان يقتصر في تفسيراته على استخدام الاسانيد الدينية .

هناك نقطة أخرى هامة افترقت بها كل الكتابات السابقة حول المقدمة وتتمثل في عدم تفسير الطريقة التى لجأ اليها ابن خلدون والسبب الذى دفعه الى تجنب الإشارة المباشرة الى المبدأ الإسلامى الخاص بالشورى . وقد تجاهل كل الكتاب بما فيهم العلماء العرب مثل الدكتور طه حسين هذه القضية اذ انه اشار بايجاز (٥٦) في رسالته للدكتوراه الى موقف ابن خلدون دون ان يشرح سبب مساندته للتحول الى الحكم الوراثى . والامر الذى لم يتم توضيحه حتى الآن هو السبب في موقف ابن خلدون هذا . لانه اذا كانت العصبية - كما اكد مرارا وتكرارا - تقود بطبيعتها الى النمط الملكى الوراثى من الحكم، فان اى تأييد من جانبه للشورى بالشكل الذى كانت تمارس به ايام الخلافة الرشيدة سيجعله يتناقض مع نفسه . كان هذا هو الدافع

«Ibn Khaldoun admet sincèrement la transmission (٥٦) héréditaire et croit qu'on doit qu'on doit toujours l'admettre pourvu que l'on soit assuré que le souverain s'en sert pour l'intérêt public», Taha Hussein, La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldun, op. cit., p. 175.

اذن وراء محاولته الرئيسية الثانية لاعادة تفسير المفاهيم والاحداث الاسلامية على ضوء التطورات التاريخية حيث حاول تقديم مفهوم جديد للشورى يتفق مع فكره وآرائه التى سبق ان ادلى بها عن العصبية والسلطة . والجدير بالذكر ان ابن خلدون لم يعبر عن رأيه صراحة في هذا الشأن الا مرة واحدة فقط في المقدمة حين ادعى بان هؤلاء الذين لبست لديهم عصبية ولا سلطان لا يستطيعون ان يمارسوا الشورى (٥٧) .

باختصار ، تكمن العناصر الاساسية للنظرية السياسية لابن خلدون في تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة الاسلامية . ومن اهم ما تناولته تلك النظرية :

التغيرات الجذرية التى طرات على دور الشريعة بصفتها السلطة العليا في الدولة ، الفتنة الكبرى ، انتقال السلطة السياسية اولا الى ايدى عصبية معينة ثم الى نمط الحكم المطلق المستبد ، واخيرا التغيرات التى طرات على الأسس التى تستند اليها السلطة السياسية . وبالإضافة الى تفسيره العقلانى لهذه الظواهر ، تضمنت نظريته السياسية أيضا بعض الآراء الدينية الأخرى التى لا يزال بعضها يتمتع بالجدة والطرافة وخاصة دراسته لظاهرة الملك . ولوضع أسهامه في إطاره الصحيح نستدرك بالقول بأنه وان لم يكن أول من عالج ظاهرة الملك ، فان الخلفية الاقتصادية والاجتماعية لهذه الظاهرة (ولغيرها من الظواهر) التى كان يحرص دائما على أن يدخلها في اعتباره ، هى التى اعطت لدراسته وفروضه طابعها الأصيل المميز .

ان اهتمامنا الرئيسى في كتابنا هذا سينصب على تقديم دراسة منهجية للنظرية السياسية لابن خلدون . لكن حيث ان الكثير قد كتب عن منهجه وآرائه السياسية ، فاننا سنكسر جانباً من اهتمامنا لتحليل تلك الكتابات التى اختلفت فيما بينها اختلافا كبيرا على الرغم من أن بعضها يمثل في رأينا إما جانباً من الحقيقة أو تعميماً جارفاً لا يمكن ان يصمد في مواجهة أى اختبار جاد . وسنقدم خلال دراستنا أدلة كافية لتبرهن على ان ابن خلدون لم يكن ينظر كيفما اتفق وانما كان يفصل ذلك عن وعى . فهو كعالم سياسى ، كان ملتزماً بقضية محددة يسترشد بوسائله الجديدة التى ابتكرها في البرهنة على صحة الآراء والمفاهيم التى انتهى اليها استقراره .

(٥٧) المقدمة ، ص ٥٧٤ MR. I, p. 59 . كذلك انظر فيما يلى الفصل الرابع ،

تقد كان هدف ابن خلدون - في رأينا - هو اثبات ان المجتمع
،إنساني يمكن حمايته من نفسه ، ومن الغرضي . ومن الانغماس في مساوئ
الرفاهية الزائدة . ومن سوء استخدام السلطة عن طريق اتخاذ الشريعة
الاسلامية كسلطة عليا في النظام السياسي . كان هذا هو مثله الأعلى الذي
نجسد في الخلافة الرشيدة كنظام يكفل السعادة للبشر في الدنيا والآخرة
على حد سواء .

فيما يتعلق بالموضوعية ، يمكن القول باطمئنان أن ابن خلدون تجاوز
كل سابقه . فبدلاً من أن يحذو حذو البعض منهم في تقديم أعتذار دينية
أو قانونية لتفسير الانهيار التدريجي لنظامه المثالي ، حل الموقف كما هو
على علاته . شارحاً وجهة نظره الخاصة حول الأسباب الدنيوية للانهيار .
وعندما تورط هو نفسه في التماس الأعتذار لحدوث أول تحول للسلطة
من الخلافة إلى الملك على يد معاوية . فإنه كان حريصاً على وضع قيود
وحدود جعلت من الصعب إساءة استخدام تفسيره العقلي . لهذا نجل
إلى اعتبار هذه القيود والحدود كنوع من الفرامل التي وضعها ابن خلدون
على اتجاه بعض مفكرى السنة إلى وضع تنازلات نظرية تستجيب لسوء
الأوضاع في العالم الإسلامي . وإذا أضفنا إلى هذا الإنجاز تصديده لمحاولات
التوفيق بآى تمن بين ملك الأوضاع وبين التعاليم السامية للشريعة وكذلك
إصراره في كافة مراحل نظريته وتفسيراته على ضرورة مراعاة الدين والقيم
الأخلاقية . وضوابط الحكم الصالح . فإن النتيجة المنطقية التي سنصل
إليها هي أن ذلك كله لا يمكن اعتباره فقط مساهمة كبرى من جانبه
في النظرية السنية للخلافة . وإنما أيضاً إعادة نظر هامة ومراجعة لهذه
النظرية في ضوء التغيرات التاريخية الكبرى التي طرأت على العالم
الإسلامي وانتشار نظم الملك الزمنية .

هذا من الناحية الدينية ، أما على صعيد الحياة الدنيوية فإن
ابن خلدون أجاز الأخذ بنظام الملك إذا كان قائماً على قواعد قانونية عقلية
مفضلاً هذا الشكل على الملكية المطلقة المستبدة التي تسيء معاملة الناس
وتؤدي إلى الغرضي ودمار كل السلطات . وإذا كان مثله الأعلى للحكم -
حيث تكون الشريعة هي السلطة العليا - قد تلاشي ، فإن النمط التالي
ب سلم تفضيله هو النظام السياسي الذي تختلط فيه الخلافة بالملك . لكن إذا
مدهور هذا النمط الثاني أيضاً نتيجة لاضمحلال الخلافة وفسح المجال
لظهور نظام الملك الدنيوي ، فإن ابن خلدون يؤكد على أن
الملك القائم على أساس القوانين العقلية هو وحده الذي
يستطيع الإستمرار والمحافظة على العمران البشري أي المجتمع

الانسانى . لهذا نرى ان الصلة التى تربط بين تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة الاسلامية وبين دراسته الشاملة لظاهرة الملك ، تتمثل في اخلاصه لقضية المجتمع الانسانى في مواجهة الدمار الذى قد ينجم عن القوضى او خروج الترف عن الحد او الحكم المطلق ، كما تتمثل في دفاعه عن سيادة القيم وحكم القانون .

تنقسم دراستنا الراهنة الى ستة فصول . بعد هذه المقدمة العامة التى خصصنا لها الفصل الاول ، سيعالج الفصلان الثانى والثالث الوسيلتين اللتين استخدمهما ابن خلدون في بناء نظريته السياسية ، في حين سيدرس الفصلان الرابع والخامس الاهداف التى توخاها من وضع نظريته .

لتفصيل ما أوجزنا نقول ان الفصل الثانى سيبحث المنهج المبكر الذى وضعه لشرح علمه الجديد الذى اسماه علم العمران . وستكون هذه مهمة صعبة ولا شك ليس فقط بسبب التباين الشديد في الآراء التى عبر عنها كتاب بارزون حول الموضوع ، وانما ايضا لضرورة توخى الحذر في معالجة منهج يعترف هؤلاء الكتاب بصفة عامة انه متطور بالمقارنة بالخلفية التى كانت سائدة في القرن الرابع عشر . وعلى الرغم من أننا سنأخذ في الاعتبار نقد جب للكتابات السابقة ، والذي ركز فيه على الخلفية الاسلامية للنظرية السياسية لابن خلدون ، فاننا سنقتبس من المقدمة بعض الامثلة التى لها دلالتها لنثبت ان مثل هذا النقد لا يمثل الا جانباً من الحقيقة فقط وعليه فانه لا يمكن قبوله كحكم عام ، اى بتعذر تعميمه على المقدمة ككل . بالتالى ، سيتمين علينا شرح وجهة نظرنا بأن منهجه الجديد والمركب الذى اعتمد عليه في وضع نظريته وفي تاصيل علم العمران قد اضى على دراساته سمعتها العلمية .

اما الفصل الثالث فنسكرسه لبحث مفهوم ابن خلدون للعصبية بادئين بمناقشة موجزة لمعناها وانماطها . وستتابع تسلسل مناقشته لضمان استيعاب افضل لمفهومه عن هذه الظاهرة والطريقة التى عالج بها العصبية كقوة فعالة في المجتمع . ومن الجلى ان تلك المتابعة ستسهل كشف التفاعل الديناميكي المتبادل بين العصبية وكل من العمران البدوى والعمران الحضري . بعد ذلك سنقوم بمحاولة لتحليل بعض السمات الهامة المرتبطة بالعصبية ذاتها والتى تظهر في أسلوبى الحياة المشار اليهما . وسنناقش بالتفصيل الدور الذى تقوم به في عدة مجالات كقوة سياسية واجتماعية وكذلك كقيمة اخلاقية ، تمهيدا لتقييم تأثيرها على مسار تفسيره العقلانى . ثم نعالج في الفصل الرابع بشكل مطول التفسير العقلانى الذى قدمه ابن

خلدون لتطورات الخلافة الإسلامية . ولهذا الفصل أهمية خاصة لاننا سنعرض فيه اساس جانب جوهرى من نظريته السياسية لم يتم بحثه حتى الآن . وهناك عامل آخر وثيق الصلة بالموضوع يزيد من اهميته ، وهو أن هذا الجزء الذى نتحدث عنه من نظريته السياسية اما انه اسىء فهمه بتصنيفه دون تمييز مع نظريات سابقه الذين حاولوا التوفيق بين المتطلبات المثالية للشريعة وبين التغيرات السياسية في العالم الإسلامى كما سبقت الإشارة - أو تم تجاهله كلية كما فعل كتاب آخرون في دراستهم للآراء السياسية لابن خلدون . وسيضيف هذا ولا شك بعدا آخر لدراستنا يتمثل في بحث الخلافات الاساسية - في المناهج والاهداف - بين ابن خلدون وسابقه ، وبهذا نبرهن على صحة أحد الفروض المحورية التى تبنيها منذ البداية - واختلفنا فيها مع جب وغيره من الكتاب - حول الاصلية الحقيقية للوسائل التى ابتكرها والغايات التى توخاها من نظريته السياسية . ولهذا نقول انه علاوة على دراستنا لجوهر النظرية ذاتها فاننا سنعمد بعض المقارنات لتحقيق هدفنا هذا وضمان الوضوح الكامل .

تبدأ دراستنا في هذا الفصل بمقدمة تعرض للخلفية والعناصر والمصطلحات الاساسية الخاصة بالفكر السياسي الإسلامى - ثم نحدد عناصر النظرية لئلا نرى كيف أن ابن خلدون قدم لأول مرة على ضسوء الحقائق التاريخية واستفادة من خبرته وخلفيته الإسلامية - تفسيرا عقلانيا للتغيرات التى طرأت على دور الشريعة بصفتها سلطة السيادة العليا وكيف تخلت عنها النظم الاوتوقراطية فيما بعد ، تفسيرا أحداث الفتنة الكبرى وانتقال موقع السلطة السياسية من الخليفة الشرعى الى العصبية ، تفسيرا أسباب انهيار الخلافة الذى تضمن الى جانب اشياء أخرى - شرحا للتحويلات التخريبية اللاحقة في موقع السلطة السياسية من العصبية الى حكام مطلقيين ، تفسيرا أسباب تغير اساس السلطة السياسية التى كانت تستند الى فكرة عقد حر في ظل ايام الخلافة الرشيدة فأصبحت تستند الى قوة قمعية صريحة في المصور اللاحقة . وتسهيلا لمهمة الباحث أو القارئ سنزود كل بند من بنود مناقشتنا بخاتمة نوجز فيها خلاصة ما توصلنا اليه من فروض .

في الفصل الخامس سندرس الاهداف الدنيوية للنظرية السياسية لابن خلدون التى عالجاها في دراسته لظاهرة الملك موضحين كيف أن آراءه في هذا المجال سديدة واصيلة وأن بعضها لا يزال صحيحا حتى اليوم . من اهم تلك الآراء التى يميزه بين خصائص الملك الحقيقي والملك الناقص - اللذين سنطلق عليهما السيادة الكاملة والسيادة

الناقصة - ثم تميزه بين سمات السلطة العليا والسلطة السياسية داخل نفس الدولة . هذا وسنحلل آراءه حول وظائف الملك وخاصة في ارتباطها بحياته الاقتصادية والاجتماعية باعتبارها اضافة بارزة الى العلوم الاسلامية . وسنختتم هذا الفصل بتقييم آراء ابن خلدون حول ما نسميه بمركز الولاء ، والقيود التي اقترح ضرورة فرضها على مجال سلطة الملك واسلوب ممارستها ، وهي قيود تثبت تمسكه بضرورة التزام الحاكم بالقسم السامية وحكم القانون .

واخيرا ، نتناول في الفصل السادس اهم النتائج التي توصلنا اليها من دراستنا للنظرية السياسية لابن خلدون والتي تمنا بصياغتها في خمسة فروض عامة تسهلا للمناقشة وافساحا للمجال امام مزيد من الاختبار .

لكن يلزم التنبيه الى ان دراستنا باكملها والفروض العامة التي استخلصناها ، عالجت نظريته من واقع كتاباته واخذنا في الاعتبار بالخلفية الحضارية والثقافية التي اثرت على تفكيره . بمعنى اننا حرصنا على تجنب مزالق التحديث التي حذر منها البروفيسور جب والتي تتفق معه تماما حولها . لهذا استبعدنا اسلوب تحليل نظريته من منظور غريب عن خلفيته الاسلامية وعن فكره . وراينا عدم اتمام الخلاف المثير للجدل حول الفجوة التي تفصل بين الحقائق والقيم وموقف الفلسفات الحديثة والمعاصرة - وخاصة الوضعية والوضعية المنطقية - من هذا الخلاف . ونحن ننظر بجديّة الى هذا الموضوع ونحذر من مغبة التأثير بأسلوب التفكير الجامد الذي لا يزال يتمسك بالفصل التام بين النظريات التي تقوم على التجريب وتلك المستمدة من القيم . حتى معسكر الفكر الليبرالي نفسه الذي كان يصر على هذا الاسلوب دب فيه الانقسام واخذت أعداد متزايدة من مفكره يتخلون عن هذه النظرة الضيقة ويرون فيها تمييزا مصطنعا بين وسائل المعرفة المختلفة واقتناعا منهم بأن الافكار وحتى القرارات السياسية - لاكثر العلماء والمفكرين تجردا وموضوعية - تتأثر بطبيعتها بقيم صانعيها . (٥٨)

(٥٨) انظر مؤلفنا : مناهج البحث في السياسة ، بغداد ١٩٧٨ ، ص ٢٢٨ ، انظر كذلك طوفان الدراسات والمؤلفات حول ذلك الجدل في :

Charles Taylor, «Neutrality in Political Science», in : Peter Laslett, W.G. Runciman, eds., Politics, Philosophy and Society, Oxford 1967, pp. 25-28; H.R. Creaves, The Foundations of Political Theory, Second ed., London 1966. (first published 1958), pp. 33 ff., 125 ff.; W.D. Hudson, ed., The Is — Ought question, New York 1969, especially John Searle's article : «How to derive Ought from Is», pp. 120-134,

وإطلاقاً من مفهومنا هذا ومن الفروض العامة التي تضمنها الفصل السادس : ابتدنا ما سبق أن ذهبنا إليه من أن جهود ابن خلدون في التنظير بصفته عالم سياسة لم تكن جهوداً عشوائية وإنما كانت تخدم أهدافاً محددة وتستلهم فيها أصيلة .

وما من شك أن جهوده قد اثمرت ، وأنه نجح من خلال نظريته في اكتشاف الإبعاد الاقتصادية والاجتماعية للواقع السياسي التي كانت خافية على سابقيه . ومن ثم تمكن من استخدام منهج مبتكر في شرح ظروف وضوابط نظام الحكم الأمثل سواء كان دينياً أو زمنياً .

تحتوي هذه الدراسة الأخيرة هجوماً مباشراً على الاسم الفلسفية لما يسمى بحياة العلوم : العلوم الاجتماعية cited by Fred M. Frohock, «Notes on the Concept of Politics : Weber, Easton, Strauss», in : The Journal of Politics, Vol. 36, No. 2, Gainesville, Florida, May 1974, pp. 379-381; cf. D.C. Schwartz, «Toward a More Relevant and Rigorous Political Science», op. cit., p. 119; cf. also, Madeleine Grawitz, Méthodes Des Sciences Sociales, Deuxième ed., Paris 1974, pp. 500 ff.

الفصل الثاني

المنهج الجديد لابن خلدون

المبحث الاول

ملاحظات أولية

يعتبر منهج ابن خلدون (١) ظاهرة جديدة بالاهتمام بين المناهج العلمية لكبار المفكرين الذين عرفتهم البشرية ابتداء من أرسطو حتى هيجل . ولا تحلو دراسة المنهج الخلدوني من الصعوبة فمن ناحية تناول كثير من العلماء المحدثين منذ بداية القرن التاسع عشر فكره ومنهجه بالبحث والتحليل وتوصلوا الى آراء ونتائج متناقضة . ومن ناحية اخرى فان ابن خلدون نفسه كان تحت تأثيرات متباينة بسبب دراساته المبكرة (٢) في صباه والتي جمعت بين العلوم الدينية والرياضيات والفلسفة والمنطق علاوة على الخرد الواسعة التي اكتسبها في المين المتعددة التي مارسها والدول لكثرة التي عاش بها . ونستطيع ان نلمس باستعراض سريع لآراء العلماء في ابن خلدون ، الاختلافات الجذرية في النتائج التي توصلوا اليها . فعالم الاجتماع الأمريكي الاستاذ بيتيريم سوروكين يرى انه مفكر مثالي ، وزميله الدكتور هارى بارنر يضعه مع المفكرين الذين يسلمون بدور التناقضات في العلاقات الاجتماعية . وبلغت الاستاذ جاستون بوتول عالم الاجتماع الفرنسي النظر الى اسلوب المعالجة المادية الذي لجأ اليه ابن خلدون الذي يعتبره ظاهرة فريدة بين علماء العرب . ويرى المستشرق الإيطالي الاستاذ فرانسكو جابرييلي ان اعتراف ابن خلدون بالقيم الروحية والاجتماعية للدين يصحح الجانب المادي في نظريته عن العصبية . اما المؤرخ البريطاني الاستاذ ارنولد توينبي وعالم الاجتماع الألماني الاستاذ ناتانيل شميت فيشنان عليه لاسلوبه الجديد في كتابة التاريخ والدراسات الاجتماعية . وقد تناول بعض العلماء العرب نفس الموضوع بالتعليق نذكر منهم على سبيل المثال الدكتور عبد

(١) سبق ان نشرنا جزءا من هذا الفصل في مجلة مصر المعاصرة ، القاهرة ، العدد

٢٤٠ ، ابريل ١٩٧٠ .

(٢) محمد بن تايوت الطنجي « التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا » القاهرة

١٩٥٠ .

الواحد وافى الذى يرى في ابن خلدون عالما تجريبيا بينما يؤكد الدكتور حسن الساعاتى فضل عاملى الشك والموضوعية على منهجه .

وقبل تحصيل منهج ابن خلدون تتعرض بإيجاز للمحاولات السابقة وللدراسات التى تناولت المقدمة من زوايا متعددة : سياسية وتاريخية واجتماعية وفلسفية ومنطقية . ويمكن تمييز أربعة اتجاهات رئيسية في هذا الشأن ظهر أولها في الكتابات المبكرة لكل من الدكتورين كامل عياد واروين روزنتال . ويعيب هذه المحاولة انها غالت في تقدير الجانب العلماني في منهجه . فكامل عياد مثلا كان يرى ان موقف ابن خلدون من انكار ضرورة النبوة كشرط لقيام العمران البشرى « موجه ضد الفقهاء المسلمين الذين يقولون باستحالة حياة البشر دون هداية النبوة » (٣) ويصف موقفه من الدين بشكل عام بأن يراه « مجرد ظاهرة حضارية لها وزنها وعاملا اجتماعيا ونفسيا هاما على مسار التاريخ » . بل يذهب ابعد من ذلك في قوله ان ابن خلدون كان يحاول « اخضاع الدين لنظرياته العلمية (٤) » . وبالمثل نجد موقف اروين روزنتال الذى اعتبر رأى ابن خلدون الذى يقول فيه بإمكان تأسيس الملك والمحافظة عليه دون شرع سماوى « كدليل على فكره المستقل التحرر من أى قيد دينى » (٥) .

اما الاتجاه الثانى والذى يمثله المستشرق الأمريكى الاستاذ هاميلتون جب فقد حاول التقليل من جدة واصالة المنهج الخلدونى . ورغم انه كان على حق في تبيان ان نظريته السياسية تجد جذورها العميقة في تعاليم الاسلام الا انه اخطأ في افتراضه بأن « المبادئ التى بنى عليها ابن خلدون دراساته هي نفس مبادئ سابقه من فقهاء السنة والفلاسفة الاجتماعيين » . واثباتا لافتراضه اقتبس جب بعض فقرات من كتابات ابن تيمية حول ضرورة الاجتماع الانسانى وعلق عليها بقوله ان ابن خلدون لم يفعل اكثر من اعادة تديد تلك الآراء بأسهاب وبقدر اكبر من الدقة بواسطة استعمال نظريته في العصبية . ثم ادعى جب ان الموجة التشاؤمية في كتاباته - والنسبة كثيرا ما يشير اليها بعض الكتاب « ذات أساس اخلاقى ودينى وليس اجتماعيا » (٦)

Kamil Ayyad Die Geschichts - und Gesellschaftslehre (٣)
Ibn Halduns, op. cit., p. 114.

Ibid., pp. 51 - 53, 173. (٤)

Erwin Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über den Staat. (٥)
Ein Beitrag zur Geschichte der Mittelalterlichen Staatslehre,
op. cit., p. 12.

H.A.R. Gibb, The Islamic Background of Ibn Khaldun's (٦)
Political Theory». in : Studies on the Civilization of Islam,
op. cit., pp. 167, 169, 173, 174.

وسنرى فيما بعد من خلال دراستنا لمنهج ابن خلدون كيف ادت هذه التعميمات المخلة الى عدم ادراك الاختلاف الكبير بينه وبين غيره من المفكرين بصفة عامة والفقهاء المسلمين بصفة خاصة .

ومن ابرز ممثلى الاتجاه الثالث الدكتور محسن مهدى الذى اعتقد خطأ ان ابن خلدون سار على نهج القدماء - اى الاغريق - وتابعهم من فلاسفة الاسلام وخاصة ابن رشد . كما رأى فيه المفكر الوحيد الذى « حاول وضع علم للمجتمع في اطار الفلسفة التقليدية وعلى اساس مبادئها » ويتجلى الخطأ الكبير الذى وقع فيه بعد ذلك في قوله ان ابن خلدون لم يفكر - اثناء وصفه للعلم الجديد - في « ادخال تغييرات كبيرة على المبادئ الموضوعية للبحث العلمى او يترضى على شرعية المعايير التى وضعتها فلسفة السياسة . بل على العكس وجد انه بالاعتراف بصلاحيات هذه المبادئ والمعايير كما وضعها القدماء يمكن بناء العلم الجديد » (٧) .

وظهر الاتجاه الرابع في الكتابات الجديدة للدكتورين اروين روزنتال وعلى الوردى وهو اتجاه يمثل خطوة الى الامام نحو فهم افضل لمنهج ابن خلدون واسلوب تفكيره . ويعلق روزنتال بحق على اسلوب فكر ابن خلدون بأنه لا يمكن وضعه بسهولة في اطار المروف للمصور الوسطى . (٨) . كما انه من الصعوبة بمكان اعتباره بشكل حاسم كمفكر مثالى او مفكر ماضى . وفي بحث آخر يعزو الدكتور روزنتال موقف ابن خلدون من المؤسسات والجماعات وغيرها الى اسلوبه التجريبى من ناحية والى غيرته على الاسلام من ناحية اخرى . « ان الاسلام كنظام للحياة والفكر هو النموذج الامثل للخير الاسمى الذى يقدم الاجابة الكاملة لبحثه التجريبى في قوانين ومجال عمل الاجتماع الانسانى » . ومع انه يلاحظ ان الشريعة الاسلامية هى المعيار الذى ارجع اليه نتائج دراساته فان روزنتال كان على حق في التحذير من محاولة اعتبار آرائه ممثلة لاتجاه واحد يشمل مقدمته من

Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, (٧)
op. cit., pp. 8, 286.

انظر كذلك دفاعه عن تلك الاراء مقالتيه الجديدتين بكتاب :

A History of Muslim Philosophy, ed. M.M. Sharif, vol.
II, Wiesbaden 1966, pp. 888, 961.

وعلى كل ، لم تقدم هاتين المقاليتين ردودا مقنعة الحاسم الذى وجهه اليه زميله العراقى الدكتور على الوردى . انظر فيما يلى دراستنا للاتجاه الرابع .

Erwin Rosenthal, «Ibn Khaldun : A North African (٨)
Muslim Thinker of the Fourteenth Century», in : Bulletin
of the John Rylands Library, op. cit., pp. 307, 319, 320.

البداية الى النهاية . وبسبب اسلوبه العلمى المبتكر وثروة الافكار السياسية التى خلفها ابن خلدون ورائه اعتبره روزنتال ابو علم السياسة الحديث (٩) . وبالنسبة للدكتور على الوردي فقد نقد النتائج التى توصل اليها محسن مهدى وشرح كيف كان ابن خلدون متأثرا - في خلافه مع الفلسفة التقليدية بشكل عام ومنطق ارسطو بشكل خاص - بكتابات الفزالي وابن نيمية . وعزز الوردي وجهة نظره بالاستشهاد بحجج ابن خلدون ضد تلك الفلسفة والمنطق لافراطهما في الاعتماد على القياس العقلى الذى يؤدى الى عدم تطابق استنتاجاتهما مع واقع الحياة . ومن الملامح المميزة ايضا لهذا الاتجاه الرابع مناقشة دور « المادة » في كتابات ابن خلدون . وقد بحث الوردي هذا الموضوع بالتفصيل وانتقد العلماء المحدثين لاهمالهم له ثم اورد عدة امثلة من المقدمة ليدلل على معارضته لمنهج المناطقة القدماء (١٠) .

هذه باختصار هى الاتجاهات الاربعة الرئيسية التى ناقشت فكر ومنهج ابن خلدون . وسيوضح من بحثنا كيف ان الاتجاهات الثلاثة الاولى قدمت تفسيرات مبتسرة بشكل يجعل من غير المأمون الاعتماد عليها في تكوين فكرة شاملة عن هذا المنهج . اما الاتجاه الرابع فنرى انه اقربها الى التحليل السليم وان كنا نختلف معه حول مغزى كلمة « المادة » في المقدمة . ورغم استحالة الحكم بشكل جامد على منهجه بانه مادي فاننا نختلف مع الدكتور الوردي حول موقفه من مغزى كلمة « المادة » اذ افترض ان مفهوم ابن خلدون لهذا المصطلح يتفق مع مفاهيم الفلاسفة المعاصرين له انفس المصطلح (١١) . وذا درسنا المقدمة ككل ولم تقتصر فقط على الفصول التى تناولت الفلسفة والمنطق فاننا سنجد أدلة كافية على ان مفهوم ابن خلدون لاصطلاح « المادة » لا يعكس نفس المضامين التى تصورها الفلاسفة المعاصرون له وهى حقيقة قد تمرى جزئيا الى انه لم يقيد نفسه بنفس الموضوعات او اساليب الاستقراء السائدة في عهده . ويكفى ان نذكر باختصار بعض الامثلة على ذلك ومنها دراسته التفصيلية العميقة لموضوعات مثل العلاقة المتبادلة بين العمران البشرى والانتاج والعمل والكسب وتراكم

Erwin Rosenthal, «Ibn Jaldun's Attitude to the Falasifa», ٩١
in : Al-Rndalus, op. cit. pp. 75, 76 footnote 2; also his article
in : «The Listener, London, April 17, 1958; also his book :
Political Thought in Medieval Islam, op. cit., pp. 84 - 109.

(٩) على الوردي ، منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحات ٣ ، ٤ ، ٤٨ ، ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، ٦٩ وما بعدها ، ٨٣ .
(١٠) المرجع السابق ، صفحات ٦٩ وما بعدها .

المال (١٢) وكلها موضوعات لم تكن معروفة ليس فقط لمعاصريه وإنما لم تكن معروفة أيضاً لمن جاءوا بعده حتى في أوروبا إلى أن كتب آدم سميث كتابه المشهور «ثروة الأمم» في عام ١٧٧٦ أى بعد كتابة المقدمة بحوالى أربعة قرون . ولعلنا فإنه من الصعب أن نسلّم بأن مفهومه وطريقة استعماله للنظ المادة يماثل تلك التى قصدها الفلاسفة الذين عاصروه وهو ما سنشرحه بشيء من التفصيل فيما بعد .

(١٢) خصص ابن خلدون فصولاً بأكملها لشرح بالتفصيل التأثير المتبادل بين العوامل الاقتصادية والاجتماعية ، وعلى سبيل المثال فقد خصص ستة فصول في الباب الثالث من المقدمة لشرح أسباب قلة وكثرة الجباية المكوس ومساوئ تدخل السلطان في التجارة . كما خصص ستة فصول أخرى من الباب الرابع لمناقشة مشاكل الرفاهية وأسباب المدن وتآكل المقار في الأمصار واختصاص بعضها ببعض الصنائع دون بعض . وخصص الفصل الخامس كله لدراسة وجود المائز من الكسب والصنائع والعلادة والتجارة ومواضيع أخرى مثل العمل الإنساني . ولزيد من الإصلاح على الفكر الاقتصادي لابن خلدون انظر : René Maunier, «Les idées économiques d'un penseur

Arabe du 14ème siècle», in : Revue d'Histoire Economique et Sociale 1913; G.H. Bousquet, Ibn Khaldoun : Les Textes Sociologiques et Economiques de la Muqaddima, 1375 - 1379, Paris 1965;

محمد حلمي حلمي ، « ابن خلدون أبو الاقتصاد » ، في : أعمال مهرجان ابن خلدون منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية ، القاهرة ١٩٦٢ ، صفحات

المبحث الثاني

الظواهر الاجتماعية كحقل جديد للبحث العلمى

نستعرض هنا مدى اهتمام ابن خلدون بالظواهر الاجتماعية وذلك كخلفية ضرورية لاستيعاب الفروض التى انتهينا اليها من دراسة منهجه . لهذا الغرض سنناقش ثلاثة موضوعات هى :

اولا : وجهة نظر ابن خلدون نفسه حول الفرق بين منهجه وبين مناهج من سبقه من المفكرين .

ثانيا : الطريقة التى اتبعها في ترتيب حججه النظرية .

ثالثا : المداخل التى استخدمها في تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية .

اولا :

ان القول بان ابن خلدون كان اول من ارسى علم العمران البشرى (الذى اسماه اوجست كونت فيما بعد بعلم الاجتماع) لا يتناقض مع الحقيقة المعروفة من أن الفكر الاجتماعى قديم قدم الحضارة الانسانية نفسها . فقبل ان يكتب ابن خلدون مقدمته بمئات او حتى بالآلاف السنين ، ظهرت في الحضارات القديمة والوسيلة بعض افكار غير منهجية وكذلك تميمات ذات طبيعة اجتماعية (١٣) ونظرا لانه كان مدركا لمدى ما انجره في هذا الحقل الجديد والافكار والنظريات التى استخلصها من دراساته ومشاهداته، ذكر صراحة أن معالجه للظواهر المرتبطة بالاجتماع الانسانى تختلف عن اسلوب المعالجة الذى اتبعه المفكرون السابقون . وعما جاءت به علوم الاقدمين .

لقد اعطى ابن خلدون بعض الامثلة ليشرح كيف ان الاختصار على تجميع المعلومات المنقولة غير كاف ، وأن الباحث قد يخطئ ويضل الطريق اذا اكتفى بتقليد المؤرخين السابقين او اعتمد على المعلومات التاريخية فقط في تفسير الظواهر غير المترابطة . وهو يعلل خطأ تلك الاساليب بتغاضيها عن حقائق التطور والطبيعة المتغيرة ابدا للاجتماع الانسانى (١٤) .

Pitirim Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1962, p. 19. (١٣)

MR. I, pp. 56 — 58 ; ٢٥٤ ، ٢٥٢ ص (١٤)

اثباتنا لقولاته ، أكد ابن خلدون على ثلاثة اوجه للاختلاف بين أسلوبه والاساليب السابقة . فقد انتقد المؤرخ الاسلامى المسعودى وغيره من المؤرخين لانهم لم يتحرروا الدقة فيما ينقله الرواة ، ولعدم تحققهم من صحة ما يكتبون (١٥) . الاختلاف الثانى هو ان كثيرا من مناهج سابقه لم تكن تسعى الى تحليل أو تفسير الواقع الحى بقدر ما كانت تستهدف بالدرجة الاولى الدعوة الى مبادئ دينية أو خلقية . والاختلاف الثالث الذى اشار اليه اراد به التمييز بين أسلوبه وبين ما ذهب اليه الفلاسفة القدامى من تخيل مشروعات كاملة للمدينة الفاضلة كما يجب ان تكون (١٦) .

بقى ان نقول ان الجودة أو الاصاله التى ميزت منهجه كانت محصلة لمشاهداته خلال حياته بالدويلات الاسلامية في المغرب والاندلس حيث اختلط بجماعات بشرية متباينة من حيث وضعها الاجتماعى والاقتصادى والثقافى مما ساعده على استخلاص فروض هامة تفسر تقاليد وطريقة معيشة تلك الجماعات . بعبارة أخرى ، فان الدراسة التجريبية للواقع الحى الاجتماعى والاقتصادى كانت هى العنصر الجديد الذى ادخله في هذا المجال . لقد كان جليا انه رسم لنفسه خطا واضحا في محاولته لفهم وتفسير طبيعة وخصائص ونمط تطور الاجتماع الانسانى كما هو في الواقع فعلا وليس كما يجب ان يكون . ولم يشذ عن هذا الخط حتى في دراسته للمواقف المعصية التى سنتناولها بالتفصيل في الفصل الرابع ونخص منها بالذكر موقفه من الفاء الامويين لبدا الشورى في اختيار الخلفاء ، ثم ما حدث في اواخر حكم العباسيين من تعيين اكثر من « خليفة » في وقت واحد ، والتخلى عن شرط القرشية .

ثانيا :

يتضح من ملاحظة الطريقة التى اتبعها في ترتيب مناقشاته ان مدخله لدراسة الظواهر الاجتماعية كان مدخلا جديدا تماما . ففي الفصل الاول من مقدمته عالج الانواع المتعددة للعمران البشرى بصفة عامة . في الفصل الثانى، تناول حياة القبائل والجماعات البدائية كنمط مبكر من انماط الاجتماع الانسانى واسماها البداوة التى تسبق نمطا آخر أطلق عليه الحضارة . ثم خصص الفصل الثالث وهو اكبرها لعرض منهجه الجديد في دراسة النظم السياسية واسباب ونتائج الدورات التى تمر بها الحضارات في الفصل الرابع، عالج طبيعة وخصائص العمران الحضري اى المجتمع المتقدم . وفي الفصل

MR. I, pp. 82 , 83 ٣٦٩ ، المقدمة ، (١٥)

MR. I, pp. 82, 83 : ٣٦٩ ، ٣٦٦ ، ص (١٦) المقدمة ،

الخامس ، قدم صورا لوسائل الحصول على المعاش ، بينما استعرض دراسة العلوم المختلفة في الفصل السادس ، موضحا انه قدم طرق الحصول على المعاش قبل دراسة العلوم لان الاولى طبيعية وضرورية لحياة الجماعات ، في حين ان الاهتمام بالعلوم يأتي في المرتبة الثانية اى بعد الانتهاء من اشباع الضرورات الاولى . (١٧) ولعل من النتائج الهامة التى توصل اليها هى أن الظواهر الاجتماعية تخضع في وجودها وتطورها لقواعد معينة وقوانين محددة (١٨) لهذا كان منطويا ان يتمكن في النهاية من فهم ظواهر الاجتماع الانساني وتقديمها بأسلوب منهجي على شكل علم جديد .

ثالثا :

تحتل الطرق التى ابتكرها ابن خلدون لمعالجة الظواهر الاجتماعية مكانا بارزا في المقدمة والجديد في هذا الشأن هو انه استخدم بشكل متناسق ومتكامل عدة مداخل في دراسته العمران البشرى نعرفها اليوم في مصطلحاتنا المعاصرة بمدخل الجغرافيا السياسية ، والفيزياء ، والاحياء ، والمدخل النفسى والمدخل الاجتماعى .

المدخل الاول مثلا يمكن أن نلاحظه في بطنه عن تأثير العوامل الجغرافية على الحياة الاجتماعية والسياسية كتأثير المناخ على الاقليم وعلى نشاطات وطباع سكانه ، والاعتبارات الجغرافية المساعدة على ازدهار العمران (١٩) . استفاد ابن خلدون ايضا من الظواهر الطبيعية في كتابته للفصل الذى شرح فيه كيف ان اتساع المملكة يكون بقدر قوتها . فاذا انتشرت قوى العصبية في الاقاليم القاصية والحدودية استنفدت قوتها وعددها بما لا يسمح بأى امتداد أو توسع جديد والا صار بلا حماية وعرضة لاطمئاع وغزوات الدول المجاورة . وقد حاول اثبات رأيه هذا بالاستشهاد بحزمة الضوء التى يخبو بريقها كلما ابتعدت عن المصدر ، او بالدوائر التى ترسم على سطح الماء عند لقاء حجر به فتأخذ الدوائر في الاتساع حتى تتلاشى في النهاية . ونتبه مرة أخرى الى ان هذه التشبيهات وان بدت مبسطة الا انه يجب النظر اليها في اطار المستوى الذى كان سائدا في القرن الرابع عشر .

(١٧) المقدمة ، ص ٢٧١ ، ٤٠٧ ؛ MR. I, pp. LXXXI, 85, 249

(١٨) المقدمة ، ص ٢٦٥ ، ٢٦٢ ؛ MR. I, pp. 77, 72

(١٩) المقدمة ، ص ٢٣٠ ، ٢٣٦ ، ٢٣٨ ؛ MR. I, pp. 167, 174, 177

« والسبب في ذلك أن عصابة الدولة وقومها القائمين بها المهدين لها . لابد من توزيعهم حصصا على الممالك والثغور التي تصير اليهم ، ويستولون عليها لحمايتها من العدو ، وامضاء احكام الدولة فيها من جباية وردع وغير ذلك . فاذا توزعت العصابات كلها على الثغور والممالك فلا بد من نفاذ عددها . . . والدولة في مركزها اشد مما يكون في الطرف والنطاق . واذا انتهت الى النطاق الذي هو الغاية عجزت واقتصرت عما وراءه ، شأن الاشعة والانوار اذا انبعثت من المراكز ، والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه » (٢٠) .

ويمكن اعتبار تشبيه ابن خلدون للدولة بالكائن الحي كمدخل يمت بصلة الى علم الاحياء . ورغم انه لم يعتبر تشبيهه هذا هو للعامل الحاسم في تحديد دورات التطور التي اهتم بها فانه تعرض للنقد ككاتب متشائم على أساس أن الكائنات الحية هي بطبيعتها معرضة للفناء .

« الا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة اجيال . والجبل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط ، فيكون اربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء الى غايته » (٢١) .

وتزخر مقدمة ابن خلدون بأمثلة متعددة تعتمد على المدخل النفسي في تفسير اسباب السلوك الانساني . مثال ذلك ملاحظاته حول التقليد كعادة اجتماعية ، فقد فرس ميل الشعب المهزوم لتقليد المنتصر بأن النفس ترى الكمال دائما فيمن انتصر عليها وأخضعها . وينتقد ابن خلدون ذلك بشدة موضحا أن نظرة الاكبار او توهم الكمال في المنتصر خطأ تدفع اليه طبيعة الهزيمة وليس كمال المنتصر . وقد يرجع السبب أيضا في رايه الى الظن الخاطئ بأن التغلب أو التفوق إنما يرجع الى عادات وسلوك التغلب وليس الى تمتعه بقدر اكبر من الشجاعة وخشونة العصبية . ومن ثم ، تؤدي تلك التخييلات والادوام الى تبنى المهزومين لعادات واسلوب حياة من تغلب عليهم وأخضعهم .

« والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها واتقادت اليه . . . فاذا غالطت بذلك واتصل بها حصل

(٢٠) المقدمة ، ص ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٦ MR. I, pp. 327, 328, 356

(٢١) المقدمة ، ص ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٨٧٦

MR. I, pp. 343, 344 MR. II, pp. 291 ff.

اعتقاداً ، فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به ،
وذلك هو الاقتداء ، أو لما تراه ، والله أعلم ، من أن غلب
الغالب لها ليس بعصبية ولا قوة بأس ، وإنما هو بما
انتحطه من العوائد والمذاهب ... ولذلك ترى المغلوب يتشبه
أبداً بالغالب في ملبسه ومركبه وسلاحه ... بل وفي سائر
أحواله » (٢٢) .

رغم أهمية المداخل السابقة ، يظل المدخل الاجتماعي هو الأثر لدى
ابن خلدون في تحليلاته للظواهر . فهو لم ير مثلاً أن المجتمع هو مجرد تجمع
عرضي أو البسيط من الأفراد ، وإنما على العكس من ذلك فقد كان مفهومه
أرهاصاً لما نادى به مفكرون لاحقون من أن النسق الناجم عن اجتماع
هؤلاء الأفراد هو حقيقة لها خصائصها المميزة (٢٣) . من الأمثلة العديدة على هذا
المدخل في التعليل ، نختار تمييزه بين المجتمعات وفقاً لخصائصها الناجمة
عن درجة تماسكها أو ما أسماه هو درجة قوة العصبية . فالمجتمع الذي
تعايش فيه قبائل وجماعات كثيرة أصعب في الانقياد والحكم من مجتمع
آخر يتمتع بدرجة أكبر من التماسك بين جماعاته . أن الغرض الذي ينتهي
إليه بعد العديد من الملاحظات الحية أن وجود كثير من الجماعات والقبائل
المتنافرة في المجتمع يؤدي إلى تناقض الآراء والرغبات . وقد خصص فصلاً
لذلك جعل عنوانه : أن الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحق
فيها دولة . يقول ابن خلدون :

« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء ، وإن وراء كل
رأى منها وهوى عصبية تمنع دونها ، فيكثر الانتقاض على
الدولة والخروج عليها في كل وقت ، ... وبالعكس هذا أيضاً
الاطوان الخالية من العصبيات يسهل تمهيد الدولة فيها ،
ويكون سلطانها وازماً لقلة الهرج والانتقاض » (٢٤) .

(٢٢) المقدمة ، ص ٤٥٠ ، ٤٥١ ، MR. I, pp. 299, 300

See, Emile Durkheim, *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris 1919, p. 127; cf. Rousseau, in : G. Sabine, *A History of Political Theory*, London 1963, p. 787.

(٢٤) المقدمة ، ص ٤٧٦ - ٤٧٨ ، MR. I, pp. 332, 333

يتضح مما سبق أن المداخل التي اتبناها ابن خلدون في عرض آرائه وبناء هيكل علمه الجديد تقدم أدلة إضافية على صحة رأى البروفيسور سوروكين الذي استشهدنا به أعلاه والذي ذهب فيه الى القول بأنه من العسير اعتبار المعارف الاجتماعية قبل ابن خلدون تشكل علماً منهجياً . لقد ظهر علم الاجتماع كعلم في نظره : « في القرن الرابع عشر باصدار المقدمة التاريخية (١٣٧٧) لرجل الدولة والمفكر العربي الكبير ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦) . وفي هذا العمل الضخم ... ناقش بأسلوب منهجي معظم المشاكل الرئيسية تقريبا لعلم الاجتماع المعاصر في اطار المجتمعات البدوية والمتحضرة » (٢٥) .

P. Sorokin, *Society, Culture and Personality*, op. cit., (٢٥)
p. 20; also Sorokin's : *Social and Cultural Dynamics*, New
York 1937, Vol. II, p. 155, footnote 20.

المبحث الثالث

منهج ابن خلدون وموقفه من منهج البحث الاسلامي

ذكرنا في المبحثين السابقين كيف اختلفت تقييمات المفكرين والدارسين المعاصرين حول فكر واسلوب ابن خلدون ، كما اشرنا الى العلاقة بين اهتمامه بالظواهر الاجتماعية وبين منهجه الجديد . وحرصا على وضع ذلك المنهج في اطاره الصحيح ، لا بد أيضا من فهم العلاقة التي تربطه بمنهج البحث الاسلامي بصفة عامة ذلك ان ابن خلدون لم ينطلق من فراغ وانما استفاد من الجهود الخلاقة للمفكرين المسلمين السابقين عليه الذين تخلوا قبله عن منهج ارسطو (المنهج الصوري) وتوصلوا الى منهج الاستقراء .

لشرح ما ذكرناه في الفقرة السابقة ببعض التفصيل (٢٦) ، ولاستقصاء مدى تأثير ابن خلدون بالطابع التجريبي والمعالجة الشاملة للروحانيات والماديات التي تميز بها منهج البحث الاسلامي ، نشير أولا الى ما هو معروف من ان بعض مفكرى العرب والاسلام من امثال الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد قد تأثروا تأثرا كبيرا بالفكر اليوناني القديم وانعكس ذلك في كتاباتهم . يتبادر هنا سؤالان الى الذهن هما :

اولا : هل امتد ذلك التأثير الى الفكر الاسلامي بصفة عامة ؟

ثانيا : ما مدى تأثير منهج ارسطو على البحوث الطبيعية والاجتماعية للمفكرين المسلمين ؟

وما هي بايجاز اهم سمات منهج البحث الاسلامي ؟

اولا : غنى عن البيان ان الفلسفة اليونانية لم تكن الوحيدة التي اثرت في الفكر الاسلامي وانما تعرض أيضا لمؤثرات قسوية من جانب الفلسفات الفنوصية القديمة التي عرفتها مدنيتا الشرق وكذلك من جانب التصوف الفلسفي . ونظرا لارتباط الفلسفة اليونانية بمنهج ارسطو اساسا فاننا سنقتصر في تلك المجالة على الاشارة الى مدى تأثيرها على الفكر والمنهج الاسلاميين . مما يستوقف النظر انه كما اعتبر بعض مؤرخي الفسرب المعاصرين ان الفلسفة والعلم بمعناهما النظري هما من ابداع

(٢٦) تناولنا هذا الموضوع بشكل اوفى في مؤلفنا : مناهج البحث في السياسة ، بغداد

اليونان مشككين بذلك في مدى اسهام الحضارات الشرقية القديمة في هذين المجالين ، فانهم بالمثل استندوا الى التأثيرات اليونانية في بعض اتجاهات الفكر العربى والاسلامى ليشككوا ايضا وبشكل غير موضوعى في مدى اصالة الفلسفة الاسلامية .

ان الراى الغالب لدى مفكرى الاسلام المعاصرين (٢٧) هو ان التأثير اليونانى كان قاصرا على مدرسة الفارابى التى اعتبروها امتدادا للفلسفة اليونانية باللغة العربية . وقد ذهبوا ايضا الى القول بان ذلك التأثير لم يمتد الى الفكر الفلسفى الاسلامى بصفة عامة الذى تمثل بدايته الحقيقية في نظرم في كتابات المتكلمين والفقهاء وخاصة الامام الشافعى يضاف الى هذا ان مفهوم هؤلاء للفلسفة اختلف عن مفهوم اليونان وخاصة في الميتافيزيقا .

فمن جهة ، يعتبر الاسلام ، ان العقل البشرى عاجز عن ادراك « الشئ في ذاته » او « الماهية » . وقد حدد القرآن الكريم موضوعات ما بعد الطبيعة تحديدا تاما ونهى عن الخوض فيما خلفها على اساس انها من « المسائل التوقيفية » التى لم يشأ الوحي ان يكشف عنها حتى للرسول نفسه . يستطيع الانسان ان يبحث في الكون وآفاقه ولكن حرم عليه البحث في « الجوهر » اذ انه لن يستطيع الوصول الى حقيقته . اى للانسان ان يبحث فقط عن « الخصائص » ولكن ليس عن « الماهية » .

من جهة اخرى ، هاجم الفقهاء المسلمون الفلسفة اليونانية بصفتها تصويرا خاصا ذاتيا للكون . فالميتافيزيقا نتاج العبقرية الذاتية في تأملها للوجود ومحاولة التوصل الى ما يقوم عليه من علل ومبادئ بينما الاسلام دين اجتماعى ينكر التوحيد . انزل القرآن للمسلمين « ميتافيزيقاهم » وحدد لهم الغيبيات وآفاق العقل الانسانى في جنى المعرفة كما اسلفنا وبالتالى حرم عليهم الخوض في علل الوجود . فهم لم ينشغلوا كما فعل اليونان بالجوهر او الماهية او الكنه ، وانما تحولوا الى ما دعا اليه الدين الجديد من دراسة الحياة الانسانية ومتطلباتها وقياس جزئياتها بنظر عقلى في احكام العبادات مع الاعتماد على الملاحظة والتجريب .

وليس هناك من شك في ان التحديات الداخلية والخارجية التى تعرض لها المجتمع الاسلامى كان لها هى الاخرى تأثير كبير في نشأة التفكير الفلسفى

(٢٧) مصطفى عبد الرزاق ، تهديد لتاريخ الفلسفة الاسلامية ، القاهرة ١٩٤٤ ، على سامى النشار ، نشأة الفكر الفلسفى في الاسلام ، الطبعة السادسة ، القاهرة ١٩٧٥ ، الجزء الاول ، ص ٥٤ - ٦١ .

الإسلامي وصياغة مفاهيمه . فمثلا لا يمكن استبعاد الآثار البعيدة المدى الناجمة عن انتقال العرب من حياة البداوة الى حياة الحضارة على حد قول العلامة عبد الرحمن بن خلدون . كذلك لابد ان نأخذ بنظر الاعتبار الاحداث السياسية والاجتماعية السابقة على الفتنه الكبرى واللاحقة لها وخاصة ظهور الفرق الإسلامية . اما التحديات الخارجية فقد ترتبت - في جانب منها - على محاولة تلك الفرق التصدي لآراء وحجج علماء العقائد الأخرى السائدة آنئذ كاليهودية والمسيحية والفلسفة اليونانية وبقياسا المذاهب الفنوصية القديمة في الشرق .

ثانيا : يميل مؤرخو المنطق وعلم مناهج البحث في الغرب الى انكار دور المسلمين أيضا في مجال المناهج . وكما اعتقدوا ان المسلمين كانوا مجرد نقلة لم يذهبوا الى أبعد من مجرد المحافظة على التراث اليوناني والنقل منه ثم إعادة تقديمه الى أوروبا بعد خروجها من ظلام العصر الوسيط ، فانهم ادعوا بان المسلمين اعتمدوا في بحوثهم على المنهج القياسي القديم الذي ارتبط باسم أرسطو .

وقد ساعد على ازدياد اللبس لدى هؤلاء المؤرخين أن منطقة الإسلام وعلمائه لم يفرّدوا بحثا خاصة لدراسة المناهج وإنما اكتفوا باتباع المنهج العلمي فجاءت كتاباتهم متضمنة لخطوات ذلك المنهج دون الإشارة اليه صراحة . قد يكون ذلك قد أدى الى جسامه المجهود الذي تحمله الدارسون لمنهج البحث الإسلامي - شأنهم في ذلك شأن دورسي النظريات السياسية الإسلامية على سبيل المثال - حيث اضطروا الى التنقيب عن بغيثهم في الدراسات الفقهية وفي كثير من فروع العلوم الإسلامية . لكن ذلك لا يضمن المناطقة المسلمين حقهم كمبدعين في مجال ابتكار المنهج العلمي الذي استفادت منه أوروبا ابتداء من عصر النهضة .

لتوضيح ذلك نقول أن المنهج القديم الذي ارتبط باسم أرسطو كان قائما على الاستنباط المستعمل من القياس المنطقي والحكم الذهني حيث كان الباحث يستخرج النتائج من مقدماتها القائمة . فالعلم لدى اليونان يبدأ بالكل أما الجزئي فليس علما .

وقد رفض اقلية مفكرى الإسلام ذلك المنهج وتحولوا الى منهج جديد يقوم على الإستقراء أى الاعتماد على الممارسة العملية والتجربة . وخلافا للفكر اليوناني سعى هؤلاء للتوصل الى الحقيقة بالانتقال من الجزئي للوصول الى الكلى مع كشف الروابط بين الأشياء .

كانت هناك دوافع قوية متعددة لدى المفكرين المسلمين لنقد منطق أرسطو ومنهجه وهو ما اتضح في كتابات علماء أصول الفقه وعلماء أصول

الدين (المتكلمون) والفقهاء . فالامام الشافعى مثلاً هو واضع أسس علم أصول الفقه انتقد منطق أرسطو لانه يقوم على خصائص اللغة اليونانية التى تختلف عن اللغة العربية بما أدى الى حدوث تناقضات عند تطبيقه . . على البحوث الإسلامية . وقد أبد علماء اللغة والفقهاء فكرة ارتباط المنطق الارسططاليسى باللغة اليونانية وخصائصها ومخالفته للمنطق الاسلامى .

نبذ علماء أصول الدين (المتكلمون) ذلك المنطق ايضا انطلاقاً من رفضهم للميتافيزيقا الارسططاليسية التى تتعارض مع الهيات المسلمين، وحيث أن ذلك المنطق وثيق الصلة بتلك الميتافيزيقا وترتبط أصوله بأصولها كان لابد لهم من نبذه . وأخيراً رفضه الفقهاء بدورهم على لسان ابن تيمية أشهر ممثلهم الذى انتقده لعدة أسباب أهمها قصوره عن مسابقة اتجاه الاسلام لتلبية الحاجات الإنسانية المتغيرة بينما قواعد كلية وثابتة ، كذلك بسبب عدم اشتغال الصحابة والائمة بهذا المنطق مع توصلهم الى نواحي العلم وبالتالى الخوف من الخروج على ذلك التقليد .

ويدلل أحد مفكرى الاسلام المعاصرين (٢٨) على أن هذه الاسباب على وجهتها ليست الوحيدة لنبذ علماء المسلمين للمنطق الأرسطى لأنها على أى حال لا تعدو كونها الجوانب السلبية التى اكتشفوها فيه فاستندوا اليها في هدمه . أما العلة الحقيقية لتركهم إياه فتتجلى في رأيه في الجانب الانشائى لتقديم الذى تمثل في المنهج التجريبى أو الاستقرائى السابق الإشارة اليه أى الذى يقوم على التجربة وتنظيمه قوانين الاستقراء . مثل هذا المنهج التجريبى هو المعبر عن روح الاسلام ليس كمذهب وجودى أو فلسفى وإنما كوضع من اوضاع الحياة العملية التى تنكر النظر والفكر المجردين .

من هذا يتضح خطأ من ظنوا أن مفكرى المسلمين عامة اعتمدوا على منطق أرسطو . فمن المعلوم أن هذا الأخير كان يقوم على المنهج القياسى المعبر عن روح الحضارة اليونانية التى تستند الى النظر الفلسفى والفكرى والى لم تعترف بالتجربة وهى بذلك تختلف عن روح الحضارة الإسلامية .

ويمكن القول أن توصل مفكرى الاسلام الى منهج الاستقراء جاء نتيجة معاناة وتجربة اكتشفوا على اثرهما وبشكل علمى عقم المنهج اليونانى القائم على القياس الصورى (أى الشكلى) . لقد كان هذا القياس

(٢٨) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام (وقد المسلمين للمنطق الارسططاليسى ، القاهرة ١٩٤٧ ، ص ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ .

كما ذكرنا قرين مرحلة مبكرة من التطور البشرى وبالتالي كان محدود الفائدة فيما أعقب ذلك من عصور اذ كان يبدأ بمقدمات عامة وينتهى الى نتائج جزئية . كان همه اذن اقامة البرهان على حقيقة معلومة وليس الكشف عن حقيقة جديدة .

وتجدر الإشارة الى ان كلا من الطرفين استخدم كلمة قياس بأسلوب مغاير . فالقياس لدى أرسطو يشير الى حركة فكرية ينتقل فيها العقل من حكم كلى الى احكام جزئية او من حكم عام الى حكم خاص بواسطة الحد الثالث . على العكس من ذلك ينتقل قياس المسلمين من حالة جزئية الى حالة جزئية أخرى لوجود جامع بينهما .

هناك احتمال حدوث لبس آخر بين القياس الاصولي (اى القياس في رأى علماء أصول الفقة) وبين التمثيل الارسططاليسي (وهو الطريق الاستدلالي الثالث في منطق أرسطو) . اما مبعث اللبس فقد يحدث من انهما يبدوان وكأنهما من طبيعة واحدة حيث ينتقل الفكر من جزئى الى جزئى . وفي الواقع ، هناك اختلاف كبير بين هذين الاسلوبين في القياس يتبين من النقطتين التاليتين :

— اعتبر المتكلمون وكثير من الاصوليين — قبل عصر الفرائى — القياس الاصولى او قياس القائب على الشاهد موصلا الى اليقين (٢٩) ، بينما التمثيل الارسطى يوصل الى الظن فقط .

— أرجع الاصوليون القياس الى نوع من الاستقراء العلمى القائم على فكرتين او قانونين هما :

(ا) قانون العملية اى ان لكل معلول علة بمعنى « ان الحكم ثبت في الاصل لعله كذا » (٣٠) . فحكم التحريم في الخمر معلول بالاسكار .

(ب) قانون الاطراد في وقوع الاحداث اى ان العلة الواحدة اذا وجدت تحت ظروف مشابهة انتجت معلولا متشابها « اى القطع بان العلة (علة الاصل) موجودة في الفرع » فاذا وجدت انتجت

(٢٩) السيوطى ، الوائف ، الجزء الثانى ، ص ٢٢ . اشار اليه الدكتور على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، مرجع سابق ، ص ٨٥٤٨٤ .
(٣٠) الزركشى ، البحر المحيظ ، الجزء الخامس ، ص ١٢٥ . اشار اليه الدكتور على سامى النشار ، نفس المرجع السابق ، ص ٨٥ .

نفس الملول . فاذا كان الاسكار في الخمر يؤدي الى التحريم ،
ثم وجدنا الاسكار في اى شراب آخر جزمنا بوجود التحريم
فيه . هناك اذن نظام في الاشياء واطراد في وقوع الاحداث .

اقام المسلمون القياس الاصولي على القانونيين الذين اقام عليهم
جون ستيوارت ميل استقراءه العلى العلمى في القرن التاسع عشر ، فاذا
كان الاستقراء يستطيع أن يصل الى العلاقات الثابتة الكلية فذلك لانه
يستند الى أن حوادث الطبيعة متناسقة أو مطردة . والاستقراء عند ميل
هو أن تستنتج من عدة حالات معينة لظاهرة من الظواهر أن هذه الظاهرة
تحدث في كل حالة تشبه هذه الحالة أو الحالات المعينة في ناحية من النواحي .
فهو يقوم على الجزم بوجود النظام في العالم . ويعبر عن هذا بأن هناك
اشياء في الطبيعة اذا ما حدثت مرة فلا بد من أن تحدث ثانية اذا ما تحققت
لها درجة كافية من المشابهة في الظواهر (٣١) .

يتبين من هذا ان الراى المتقدم الذى عبر عنه المسلمون - قبل ميل -
من اقامة الاستقراء على قانونى التعليل والاطراد في وقوع الاحداث ، ثم
استناد قياسهم الاصولى على هذين القانونين يجعله مناقضا للتمثيل
الارسطى ومن ثم مناقضا للمنطق الارسطى نفسه .

تزر كتابات مفكرى الاسلام في العلوم الطبيعية والاجتماعية بأدلة
عديدة على تقدم منهج البحث الاسلامى . ففي مجال العلوم الطبيعية
والرياضية شرح الحسن بن الهيثم مفهومه للاستقراء في رسالته عن
الضوء بقوله « ونبتدىء في البحث باستقراء الموجودات ، ونصفح أحوال
المبصرات وتمييز خواص الجزئيات .. » (٣٢) .

واهتم جابر بن حيان في بحوثه الكيميائية العديدة (في رسائله
ومصنفاته) بمبدأ قياس الغائب على الشاهد . فهو يحاول استخراج علة
الشيء ثم البحث عنه فيما قد يشبهه من الاشياء المجهولة حتى اذا استيقن
من اشتراك المعلوم والمجهول في علة واحدة ، قاس الثانى على الاول في
حكمه المنبثق من تأثير تلك العلة،مع بناء قياسه على قانونى العلية والتناسق
والنظام في الكون . وقد أولى ابن حيان أهمية فائقة للتجربة العلمية وفي

(٣١) على سامى النشار ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، المرجع سابق ، ص ٨٦ .

(٣٢) جلال محمد موسى ، منهج البحث العلمى ، عند العرب (في مجال العلوم الطبيعية

والكونية) ، بيروت ١٩٧٢ ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٥ .

هذا يقول : « ان واجب المشتغل في الطبيعيات والكيمياء هو العمل واجراء التجارب ، وأن المعرفة الحقيقية لا تحصل الا بها » (٣٣) .

وفي مجال الطب ، ابدع ابو بكر الرازي ، وابن سينا (في مؤلفيهما - الحاوي في الطب ، والقانون في الطب) في وصف وتشخيص الامراض مع بيان الروابط بين العلل المتشابهة عن طريق التفسير الناتج من المشاهدة الفعلية التي يتبعها وضع فرض يتحقق منه الطبيب عن طريق التجربة . مثال ذلك القرد الذي سقاه الرازي زُبُقًا ليتحقق من صحة فروضه عن خواص الزُبُق العلاجية . ولا يزال العلماء يجرون تجاربهم حتى اليوم على القردة قبل تعميم استعمال الدواء للانسان .

وفي مجال الصيدلة توصل ابن سينا (في القانون) الى معرفة قوى الادوية بطريقتين هما التجربة والقياس مع تقديم التجربة لاختبار تلك الادوية ومعرفة قوتها من حيث الطعم والرائحة واللون وسرعة الاستجابة . وقد وضع ابن سينا لذلك شروطا سبعة تنضج اهميتها من ان جون ستوارت ميل لجأ الى مثيلاتها (في القرن التاسع عشر) للتحقق من صحة الفروض وهي القواعد الثلاث التي وضعها ميل للتحقق من الفروض وهي قواعد الاتفاق والاختلاف والتغير النسبي (٣٤) .

لم يكن كل هذا يعنى الاقتصار على التجربة على حساب العقل وانما اعتم منهج البحث الاسلامي بآية اداة يمكن ان توصل الى المعرفة الحقة مع تحرى العدل والبعد عن الهوى . ونظرا للمكانة الخاصة التي يحتلها العقل في المفهوم الاسلامي احاطه العلماء بضمانات حتى لا يأخذ كل شيء على عواهنه . وقد برز في هذا المجال الفيلسوف العربي الفزالي الذي سبق الفيلسوف الفرنسي ديكارت في اعتماد الشك كوسيلة للتوصل الى الحقيقة . يقول الفزالي « فمن لم يشك لم ينظر ومن لم ينظر لم يبصر ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال » (٣٥) .

اما في مجال العلوم الاجتماعية فتكفى الاشارة الى انجازات ابن حزم والفزالي وابن تيمية والبيروني وابن خلدون . وسندرس في المبحث الرابع منهج ابن خلدون كمثال على تائر مفكرى العلوم الاجتماعية المسلمين

(٣٣) المرجع السابق ، ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٣٤) المرجع السابق ، ص ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢٧٦ .

(٣٥) آثور الجندى ، مقدمات الناهج (المودة الى منابع الفكر الاسلامي الاصيل) ،

القاهرة ١٩٧٧ ، ص ٨ .

بمنهج البحث الاسلامي هـ وان كان ابن خلدون قد اثرى ذلك المنهج وخاصة في اكتشافه للعلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج عند ملاحظته للصراع بين القوى السياسية والاقتصادية والاجتماعية .

واخيرا يمكن القول بان منهج البحث الاسلامي لم يهتم فقط بالتركيز على بعض الخطوات المنهجية الرئيسية مثل : جمع المعلومات الحسنة لمشاهدتها تمهيدا لدراستها ، واعتماد الشك كاسلوب يوصل الى اليقين ، والحكم القائم على الدليل والبرهان وانما تعدى ذلك الى ارساء قواعد ما يمكن ان يسمى بأداب البحث العلمى التى تعد مكملة لنظرية الاسلام الشاملة لمتطلبات الانسان المادية والروحية والاخلاقية (٣٦) .

وآداب البحث العلمى كما استنبطها مفكرو الاسلام هى :

- عدم اصدار احكام جازمة قبل التروى .
- امتناع الباحث عن اصدار احكام الا في حدود اختصاصه .
- عدم المكابرة .
- قول الحق والدعوة اليه والدفاع عنه .

هذا وقد حظى منهج البحث الاسلامى ببعض الاصوات الموضوعية القليلة في اوروبا والتى اعترفت بفضلها على تقدم الدراسات العلميسة والمنهجية فيها . من ذلك قول بعض العلماء : « لم يكن روجبر بيكون في الحقيقة الا واحدا من رسل العلم والمنهج الاسلامى الى اوروبا المسيحية . ولم يكف بيكون عن القول لمعاصريه بان معرفة العرب وعلمهم هو الطريق الوحيد للمعرفة الحققة » ... « ان ما ندموه بالعلم ظهر في اوروبا كنتيجة لروح جديدة في البحث واطرق جديدة في الاستقصاء طريق التجربة والملاحظة والقياس ولتطور الرياضيات في صورة لم يعرفها اليونان . وهذه الروح وتلك المناهج ادخلها العرب الى العالم الاوروبى » (٣٧) .

(٣٦) سيد ابو الجيد ، « الملكات العقلية في القرآن الكريم » ، محاضرات الموسم الثقافي الثانى لجامعة الازهر ، نوفمبر ١٩٥٩ ، ص ١٠ . استشهد به الدكتور فاضل زكى محمد ، الفكر السياسى العربى الاسلامى ، بغداد ١٩٧٦ ، ص ١٤٠ .

Briffault, Making of Humanity, pp. 190, 202. (٣٧)

اشار اليه الدكتور على سامى التشار ، مناهج البحث عند تفكرى الاسلام مرجع سابق ، ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

هذا هو ما يمكن قوله باختصار عن منهج البحث الاسلامى حتى تكون على بينة في دراستنا لمنهج ابن خلدون من العلاقة الوثيقة التى تربطه بمنهج البحث الاسلامى الذى كان له بمثابة المنهل . وعلى العكس من ذلك فاننا سنوضح في نهاية هذا الفصل الثانى ان الإضافات التى أدخلها على اساليب البحث الاسلامية جعلت من منهجه انجازا جديدا تماما بالنسبة للمناهج المجردة التى كانت سائدة قبله في أوروبا خلال العصور الوسطى . بل واسهاما أكثر رصانة وعقلانية في بعض جوانبه من عدد من المناهج الوضعية والبراجماتية التى ظهرت في أوروبا ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر (٢٨) .

ويظل الفضل الكبير لابن خلدون (كما سنرى في البحث التالى) ليس فقط في حسن الاستفادة من التراث المنهجى الاسلامى ، وانما أيضا في فتح آفاق جديدة أمام استخدامه ، وابتكار اساليب مستحدثة في دراسة التناقضات الكامنة في الأشياء والظواهر التى لاحظها ، واستثمار ك الاساليب في وضع قوانين جديدة استطاع عن طريقها تفسير التطورات التى تطرا على المجتمعات البدائية والمتحضرة .

(٢٨) انظر نماذج من اوجه قصور بعض المناهج والفلسفات الحديثة والممارسة في مؤلفنا : مناهج البحث في السياسة ، مرجع سابق ، ص ٩٦ وما بعدها .

المبحث الرابع

بعض الفروض المنهجية الأساسية

تجدر الإشارة الى ملاحظتين هامتين هما :

١ - دون ان نقلل بأى شكل من الاشكال من غيرة ابن خلدون على الاسلام وميله الى ربط مثله العليا ومبادئه باستدلالاته الدنيوية فان إعادة دراسة المقدمة تكشف ان التجاه الى الاساليب المادية في معالجة الحياة الواقعية ليس اقل اهمية من أسلوب معالجته التقليدى للجوانب الروحية للحياة والوجود .

٢ - رغم اختلاف العلماء في الحكم على أسلوب فكره ومنهجه فانهم اجمعوا على بعض النقاط التى تميز علم العمران الجديد . وهذه النقاط التى لم يختلف عليها أحد من العلماء المتزنين هي : عمق واصالة الأسلوب الذى انتهجه في دراسة المعلومات الاجتماعية والتاريخية والتى كانت ميدانا خصباً لدراسات سابقة متعددة تنقصها المعالجة المنهجية (٣٩) . اتجاهه العلمى الواضح والتزامه بالموضوعية وعدم التحيز ، واخيرا الطبيعة العلمية للاستنتاجات التى توصل اليها . فاذا كان معظم العلماء قد اتى كل بطريقته ومن زاوية اهتمامه على علم العمران الجديد الذى ألفه ابن خلدون لماذا اذن نجد صعوبة في العثور على حد ادنى من الاتفاق على الصفات العامة التى تميز فكره كما هو الحال في تصنيف المفكرين وتعريفهم طبقا للطابع الغالب والمميز في كتاباتهم ؟ هل يعنى ذلك ان أسلوب تفكيره ومنهج العلم الجديد يفتقران الى خط واضح وطابع مميز ؟ هذا هو السؤال الذى لا يزال يحتاج الى اجابة .

في رأينا . هناك اربعة فروض اساسية يستند اليها منهج ابن خلدون :

الاول : التعليل الاقتصادي الاجتماعى .

الثانى : التفسير المادى لبعض عناصر العمران .

Pitirm Sorokin, Society, Culture and Personality, New York 1962, p. 20; also his book, Social and Cultural Dynamics, New York 1937, Vol. 2, p. 155, Footnote 20. (٣٩)

الثالث : العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج .

الرابع : القيود المفروضة على التحليل المنثوي والميتافيزيقي .

الفرض الاول : التحليل الاقتصادي الاجتماعي :

سنناقش هنا ثلاثة نقاط لاختبار مدى صحة هذا الفرض . وهذه النقاط هي : تقييم ابن خلدون للدور الذي يلعبه أسلوب المعيشة، وتقسيم العمل والتخصص ، وأخيرا دور العمل في العلاقات الاجتماعية .

١ - استخدم ابن خلدون أسلوب المعيشة كمعيار اساسي في التفرقة بين شكلتي المجتمعين الاساسيين اللذين لاحظهما في جولاته الواسعة وهما مجتمع البداوة (٤٠) ومجتمع الحضارة . والاول مجتمع يستنفذ افرادة طاقاتهم في اشباع حاجات الحياة الضرورية من طعام وماوى عن طريق الصيد أو تربية الماشية أو الزراعة . وبمجرد انتقال افراد مثل هذا المجتمع البدائي من حياتهم البدوية (اى البدائية) الصعبة الى حياة المدينة السهلة وتغير أسلوب معيشتهم فان كل صفاتهم وطبائعهم تتغير بالتالى . ونظرا لاجمية هذا الفرض النهجي نسجل رأى ابن خلدون بالتفصيل :

« اعلم ان اختلاف الاجيال في احوالهم انما هو باختلاف نحلتهن من المعاش .. ان اهل البدو هم المتحطلون للمعاش الطبيعي من الفلح والقيام على الانعام ، وانهم مقتضرون على الضرورى من الاقوات والملابس والمساكن ويسائر الاحوال والموائد ومقصرون عما فوق ذلك من حاجي او كمالى .. وهؤلاء سكان المدن والقرى والجبال .. الحضر ، ومعناه الحاضرون اهل الامصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة . وتكون مكاسبهم انمى وارفعه من اهل البدو ، لان احوالهم زائدة على الضرورى ومعاشهم على نسبة وجدهم .. فيتخذون التصور والمنازل ، ويجرون فيها المياه .. فخشونة البداوة قبل رقة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوى يجرى اليها ، وينتهى بسعيه الى مقترحه منها . ومتى حصل على الرياش الذى يحصل له به احوال الترف

(٤٠) بمعنى المجتمع البدائي : انظر تفصيل ذلك في :

M. Mahdi, Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit.,
pp. 198, 194 :

وعوائده عاج الى الدعة وامكن نفسه الى قياد المدينة (٤١) .

يتبين من هذا ان وسائل المعيشة التى يستخدمها الانسان تلعب دوراً هاماً في تمييز ابن خلدون بين مجتمعى البداوة والحضارة . فالوسائل البدائية البسيطة التى يلجأ اليها الانسان في الصحراء او التلال تؤدى الى شكل بدئى بسيط من اشكال الحياة بينما تؤدى الوسائل والمهسن المتطورة الى شكل معقد ومتقدم من اشكال الحياة . ووجود الناس البدائيين في الصحارى والتلال سابق على وجود القرى والمدن . وبالمثل فان العادات التى تتولد نتيجة لشيوع الرفاهية تالية زمنيا لانتشارالعادات التى تنتج عادة من مجتمع يعانى من شظف العيش او لا يعرف سوى اشباع ضروريات الحياة . وموضوع دراسة ابن خلدون هنا هم الناس في ارتباطهم بشكل معين من اشكال الانتاج في حياتهم الواقعية التى يمكن ملاحظتها وقياس درجة تطورها وليس في عزلة تصورية من وحى الخيال . فدرجة تطورهم اذن تتوقف على الطريقة التى يحصلون بها على معاشهم . وفي الواقع لم يكن ابن خلدون ليقتنع بمقارنة عادية بين اسلوب واسلوب آخر متطور لحياة البشر ولكن كان مهتما بتتبع آثار الانتقال من أسلوب الى آخر على الاشكال الحضارية المختلفة والطابع المميز للجماعات البشرية .

٢ - وقبل ان نتكلم عن رأى ابن خلدون في الوسائل التى يلجأ اليها الانسان لمواجهة عجزه كفرد عن اشباع حاجاته اليومية - او ما اصطلح على تسميته فيما بعد بظاهرة تقسيم العمل - نلاحظ انه كان يتمتع بمعرفة عميقة للحياة الاقتصادية التى عاصرها وبدور القوى المؤثرة في التطور الاجتماعى وهى حقيقة تتجلى في النقاط الثلاث التى نتعرض لمناقشتها الآن . ومما يدعو الى الدهشة بالنسبة الى مستوى التطور في القرن الرابع عشر انه اظهر فهما تاما لهذه القوى المؤثرة التى تمرر عن نفسها في القوى المنتجة في المجتمع (سواء البدوى او الحضري) والعلاقات التى تنمو بين الناس من اجل الحصول على ضروريات او كماليات الحياة . ففي الباب الاول من المقدمة : « في العمران البشرى على الجملة » شرح ابن خلدون بعض السمات الاساسية لظاهرة تقسيم العمل والاسباب الاقتصادية التى تجعلها ظاهرة لا يمكن الاستغناء عنها .

« الا ان قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته من ذلك الغذاء ، غير موفية له بمادة حياته منه . . فلا بد من اجتماع القدر الكثير

من ابناء جنسه ليحصل القوت له ولهم ، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لاكثر منهم باضعاف . وكذلك يحتاج كل واحد منهم ايضا في الدفاع عن نفسه الى الاستعانة بابناء جنسه (٤٢) .

حقيقة ان ابن خلدون - بسبب ظروف البيئة التى عاش فيها - لم يكن دقيقا تماما في اعتباره ان القبيلة هى الشكل الاول من اشكال الجماعات البشرية وفاته الاشكال المتعددة التى سبقت تشكيل القبيلة ولكنه كان واعيا بمغزى تقسيم العمل كظاهرة متغيرة مرتبطة بالنواحى المادية للحياة الاجتماعية . فهو لم يعتبرها ظاهرة ساكنة بلا حراك تتحكم فقط في الاشكال المبكرة من التنظيم الاجتماعى البشرى بل لاحظ ايضا تأثير تطور العوامل الاقتصادية على سمات هذه الظاهرة . اى انه كلما ارتفع مستوى المعيشة زادت الحاجة الى تقسيم العمل لمواجهة نمو الطلب ليس فقط على الضروريات وانما ايضا على الكماليات لاشباع التطلعات المتطورة .

» فاذا كثرت الاعمال كثرت قيمها بينهم فكثرت مكاسبهم ضرورة ، ودعتهم احوال الرقة والفنى الى الترف وحاجاته من التائق في المساكن والملابس .. ومتى زاد العمران زادت الاعمال ثانية ، ثم زاد الترف تابعا للكسب وزادت عوائده وحاجاته ، واستنبطت الصنائع لتحصيلها ، فزادت قيمها وتضاعف الكسب في المدينة لذلك ثانية .. وكذا في الزيادة الثانية والثالثة ، لان الاعمال الزائدة كلها تختص بالترف والفنى بخلاف الاعمال الاصلية التى تختص بالمعاش » (٤٣) .

ولا يجب ان ننسى ان هذه النتائج التى توصل اليها ابن خلدون والتى قد تبدو بديهية او واضحة الآن كتبت في القرن الرابع عشر اى قبل ان يعيد

(٤٢) المقدمة ، ص ٢٧٢ ، ٢٧٣ . والجدير بالذكر انه قبل ان يدرس ابن خلدون هذه الظاهرة في مقدمته التى ألفها في عام ١٣٧٧ وكذلك قبل ان يبحث آدم سميث في كتابه « ثروة الامم » عام ١٧٧٦ فان الفيلسوف الاغريقى افلاطون سبقهما الى ذلك بدراسة بعض جوانب ظاهرة تقسيم العمل :

See his dialogue with Adeimantus, «We have different aptitudes, which fit us for different jobs». The Republic, Part two Section I, Translated by. H.D.P. Lee in : The Penguin Classics. London 1963 (First published in 1965).

(٤٣) المقدمة ، ص ٨٦٠ .

Cf. ... «plus on se rapproche des types sociaux les plus élevés, plus la division du travail se développe». Emile Durkheim, De la Division du Travail Social, Paris 1893.

آدم سميت دراسة ظاهرة تقسيم العمل بأربعة قرون . بل أكثر من ذلك فقد بحث ابن خلدون ظاهرة التخصص وأوضح كتاباته أنه كان يفرق بين نوعين : تخصص فردى وتخصص اقليمى . وإن كان المجال يضيق هنا عن الإفاضة في هذا الموضوع إلا أننا سنشير بإيجاز الى آرائه . فقد خصص فصلا في الباب الرابع في مقدمته تكلم فيه عن اختصاص بعض الأمصار ببعض الصنائع دون بعض شرح فيه كيف أن الصنائع تستجد كلما كثر الطلب عليها . ولا يكثر الطلب عليها إلا إذا كانت تسد حاجة مباشرة وهامة بالنسبة لسكان المصر أى تشبع حاجاتهم لاستهلاك سلعة معينة أو الاستفادة من خدمة لازمة لهم في معاشهم . وكل هذا مرتبط بالعمران المستبحر أى المزدهر الذى تتفاوت صورته من بلد الى آخر وبالتالي تتفاوت حاجاته مما ينعكس على نوع الصنائع التى تختص بذلك البلد أو المصر . ويبدو فهم ابن خلدون لظاهرة التخصص الاقليمى هذه في قوله : « ويقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستندى احوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع فتوجد بذلك المصر دون غيره » . كذلك يظهر فهمه لظاهرة التخصص الفردى فيما كتبه في الباب الخامس من المقدمة حيث بين أن من حصلت له ملكة في صناعة فقل أن يجيد بعدها ملكة أخرى . فإذا اجاد الخياط مثلاً ملكة الخياطة ورسخت في نفسه فلا يجيد من بعدها ملكة التجارة أو البناء إلا إذا كانت المهنة الأولى لم ترسخ في نفسه بعد . والسبب الذى يقدمه ابن خلدون هو « أن الملكات صفات للنفس والوان فلا تزدهم دفعة .. حتى أهل العلم الذين ملكتهم فكرية فهم بهذه المثابة .. إلا في الأقل النادر من الاحوال » (٤٤) .

٣ - وجه ابن خلدون عناية كبيرة الى دراسة دور العمل في العلاقات الاجتماعية فلم يلجأ الى اسباب دخيلة لتفسير الظواهر الاجتماعية الحية . فمثلاً اذا كانت بلد من البلاد تتمتع بمستوى عال من المعيشة فإن البحث عن اسباب ذلك يجب ألا يتجه الى الخرافات أو ترديد روايات العامة التى تفسره بالعثور على كنوز مدفونة أو ما شاكل ذلك من الاوهام . ان السبب الوحيد في رايه الذى يمكن أن يعزى اليه مثل هذه الرفاهية هو مجهود وعمل ابناء هذا البلد لبناء وازدهار عمرانهم وبذلك يجنون ثمار عملهم الذى يتمثل في تحسين ظروف معيشتهم . ولعل من دواعى الفخر لمفكرنا العربى انه عزز هذا الاتجاه الواقعى برأى آخر سبق به مدرسة الاقتصاديين الكلاسيك بزم طويل ونعنى به قياسه قيمة المنتجات والخدمات بكمية العمل المبذول فيها .

« فلا بد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتعول ، لانه ان كان عملا بنفسه مثل الصنائع فظاهر ، وان كان مقتنى من الحيوان والنبات والمعدن فلا بد فيه من العمل الانساني كما تراه، والا لم يحصل ولم يقع به انتفاع. واذا تقرر هذا كله فاعلم ان ما يفيد الانسان ويقتنيه من الممتلكات ان كان من الصنائع فالمفاد المقتنى منه قيمة عمله وهو القصد بالتقنية ، اذ ليس هناك الا العمل وليس بمقصود بنفسه للتقنية .. وان كان من غير الصنائع فلا بد في قيمة ذلك المفاد والتقنية من دخول قيمة العمل الذي حصلت به ، اذ لولا العمل لم تحصل قنيتها » (٤٥) .

نستخلص من دراسة هذا الفرض المنهجي الاول حول اسلوب المعيشة ، تقسيم العمل والتخصص ، ودور العمل في تحديد قيمة المنتجات انه يمثل الاساس الذي ارتكزت عليه آراؤه في المسائل الزمنية وفي نفس الوقت يشير الى بداية ظهور اتجاه واقعي جديد في الفكر السياسي لم يسبقه اليه احد وهو اتجاه يدخل في اعتباره التأثيرات المتبادلة للعوامل الاقتصادية والسياسية والاجتماعية . اى ان الطريقة التى تتبعها الجماعة في التكسب والعلاقات الاجتماعية المتشابكة التى تترتب على ذلك هى التى تكون في نظره هيكل العمران البشرى (٤٦) .

الفرض الثانى : التفسير المادى لبعض عناصر العمران :

يتضح لنا من مناقشة الفرض الاول ان العوامل الاقتصادية كما عولجت في المقدمة اثرت تأثيرا كبيرا على حجج ابن خلدون . وسنوضح في

(٤٥) المرجع السابق ، ص ٨٩٦ - ٨٦٠ - ٨٦٢ .

(٤٦) لم يقتصر ابن خلدون اسلوب دراسته الواقعي والتسليم بنتائج المشاهدات الحية على الدراسات الاقتصادية والاجتماعية فحسب وانما تعدى ذلك الى رفضه للاتجاهات الفكرية المجردة . من ذلك تقديمه للقائمين بصناعة النطق الذين يبالغون في الغوص على المعانى والقياس ويبتعدون عن الواقع فيقعون في الخطأ . وصناعة النطق في نظره غير مأمونة المواقف لبعدها عن الحسوس ولهذا ابدى عدم رضائه عن فلاسفة المسلمين المتأخرين الذين تكلموا في القياس وحدفوا النظر فيه بحسب المادة . « ثم جاء المتأخرون فغيروا اصطلاح النطق والحقوق بالنظر في التكلات الخمس فمرته وهى الكلام في الحدود والرسوم ... ثم تكلموا في القياس من حيث انتاجه للمطالب على العموم لا بحسب مادته ، وحدفوا النظر فيه بحسب المادة ، وهى الكتب الخمسة : البرهان والجدل والخطابة والشعر والسفسطة ، وربما يلم بعضهم باليسر منها المأما ، واغفلوها كان لم تكن وهى المهم المعتمد في الفن » . وبمعلق الدكتور على عبد الواحد واقى على الجملة الاخيرة بقوله : اى مع انها المهم المعتمد في الفن لانها تتعلق بمادة القياس من حيث صلق مقدماتها وتطبيقاتها على الواقع . (المقدمة ، ص ١١٠٦) . « ومن هنا يتبين ان صناعة النطق غير مأمونة السقوط لكثرة ما فيها من الانتزاع وبعدها عن الحسوس » . (المرجع السابق ، ص ١٢٢٧) .

هذا الفرض المنهجي الثاني كيف ان هذه الحجج والتفسيرات تأثرت أيضا ببعض عناصر العمران الأخرى مثل الدين والعقل والعلم والأخلاق ، كما سنبين طريقة معالجته لهذه العناصر :

١ - رغم انه يمكن الاستشهاد بكثير من الحالات التي تظهر التأثير الكبير للدين على حجج ابن خلدون والطريقة التي عالج بها المسائل الدينية فاننا سنناقش ثلاثة امثلة فقط .

المثال الاول : يصور كيف ان التأثير القوي للدين عليه دفعه الى وضع نظرية كاملة تماما وجديدة يعيد فيها تفسير أحداث الفتنة الكبرى بين الخليفة الرابع على بن ابي طالب ومعاوية بن ابي سفيان وذلك على اساس زمني يختلف عن اجتهادات كافة فقهاء ومفكرى الاسلام الذين سبقوه . كما يصور هذا المثال أيضا الطريقة العقلانية التي اتبعها في شرح كيفية انتقال السلطة في المراحل الاولى للحكم الاسلامي من الخليفة الشرعي الذي تم اختياره بواسطة الشورى الى سلطة العصبة . ونكتفى بهذه الاشارة المختصرة دون استطراد (٤٧) .

المثال الثاني : يتناول موقفه من النزاع الخاص بعودة المسيح او المهدي (٤٨) . فمن ناحية اعترف ابن خلدون بمفهوم الدين عن عودة المسيح . ومن ناحية أخرى فانه رفض الاساطير المرتبطة بهذا الموضوع ودحضها على اساس علمي باستخدام نتائج ابحاثه . وقد خصص فصلا طويلا في مقدمته لمناقشة الآراء المتعارضة حول احتمال عودة المسيح . وعكس المعتقدات الفلسفية التي تقصر الشروط الواجب توافرها لعودته على انتسابه الى الرسول (ص) أو تربطها بدورة النجوم فان ابن خلدون اعاد تأكيد موقفه المبدي من ان أي دعوة سياسية او دينية لا يمكن ان تنجح الا بقوة العصبة وهو واضح من قوله « انه لا تتم دعوة من الدين والملك الا بوجود شوكة عصبية تظهره وتدافع عنه من يدفعه » . كذلك اوضح ان المسيح لن يظهر طبقا لنظرية الدورات التي يمتنعها الشيعة الذين يفسرون مجرى التاريخ بدورة ثلاثية دائمة . تبدأ بالنبوّة ثم الخلافة ثم الملك الذي يسوده الظلم . وفي رايه فان ظهور المسيح يتوقف على توافر ظروف مساعدة في البيئة التي سيظهر فيها على ان تدعمه وتسند عصبية وشوكة قومه مما سيؤدي

(٤٧) انظر الدراسة التفصيلية لهذين الموضوعين في الفصل الرابع .

R.A.J. Wensinck, The Muslim Creed, Cambridge 1932, (٤٨)

الى انشاء دولة قوية (٤٩)

المثال الثالث : يمكن ان نجده في طريقة معالجته للعلاقة بين العقل البشرى والله سبحانه وتعالى . فابن خلدون يثق في العقل البشرى ورغم تسليمه الى الادراك الالهى يستوعب بداهة الكثير مما لا يستطيع ادراكه الانسان فانه لا يعتبر ذلك نقصا في قدرة العقل او التأمل العقلى . واذا ابعدنا العقل عن الحكم على صحة عقائد مقدسة مثل وحدانية الله والاخرة وحقيقة النبوة وهى امور فوق طاقته فاننا نستطيع استعماله في قياس الظواهر الزمنية الاخرى لان العقل في نظر ابن خلدون ميزان صحيح واحكامه يقينية يمكن الاعتماد على صحتها .

« وليس ذلك بقادح في العقل ومبدراكه ، بل العقل ميزان صحيح فاحكامه يقينية لا كذب فيها ، غير انك لا تطمع ان تزن به امور التوحيد والاخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الالهية وكل ما وراء طوره ، فان ذلك طمع في محال » (٥٠) .

وبلغت النظر في هذا الموضوع ان غيرة ابن خلدون على الدين لم تمنعه من الاعتراف بالنتائج التى يتوصل اليها عقله وملاحظاته العلمية حتى وان كانت ذات صيغة مادية . ومن الامثلة على ذلك ما سبق ان استشهدنا به من كلامه في نهاية بحثنا للفرض الاول حيث يقول : « فالكلمة من عند الله ، فلا بد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول » .

٢ - يمكن ملاحظة تأثير العنصر العقلانى على كتاباته من التجائه الى الاستقصاء العقلى بشكل واقعى وليس بأسلوب افلاطونى للتحقق من صحة المعلومات التاريخية . وتشتمل المقدمة على عدة ابحاث في هذا الموضوع سندكر منها اربعة :

استخدم ابن خلدون في بحثه من بحوثه معيارا ديموجرافيا ليدحض رواية المؤرخ الاسلامى المسعودى الذى نقل دون تحقيق قصة جيش بنى اسرائيل . فقد قال المسعودى ان موسى عليه السلام قام بعد جيشه في الصحراء فوجده يتألف من ستمائة الف جندي مع استعداد الاطفال والشيوخ . وابدى ابن خلدون دهشة كبيرة اذ انه اذا كانت كل الروايات التاريخية والدنية تقدر عدد اليهود الذين دخلوا مصر بسبعين فيكف يمكن

(٤٩) المقدمة ، ص ٧٥٤ ، على الوردى ، منطق ابن خلدون ، مرجع سابق ، ص

٩٥ ، ٩٦ .

M. Mahdi Ibn Khaldun's Philosophy of History, op. cit.,
p. 256.

(٥٠) المقدمة ، ص ١٠٢٧ .

ان يتضاعف عددهم بهذا الشكل غير المعقول خلال اقامتهم في مصر فترة لا تتعدى مائتين وعشرين سنة » .

لجأ ابن خلدون في بحث ثان الى معرفته السابقة بالحملات العسكرية ليعلم شكه في امكان قيام جيش قوى كبير مثل جيش التبابعة ملوك اليمن بعبور المساحات الشاسعة التي تمتد من اليمن الى شمال غرب افريقيا دون أن يتقابل أو يلتحم في طريقه بقوى معادية على الاقل للحصول على المؤن اللازمة .

وفي بحث ثالث استعمل ابن خلدون اسلوب البحث الجغرافي ليفند الاساطير الشائعة عن وجود ما يسمى بوادي الرمل في المغرب يعجز الانسان عن اختراقه ! والاسطورة الاخرى عن وجود مدينة في صحراء عدن تشبه الجنة تسمى ارم نقلت الروايات انها بنيت في ثلاثمائة عام وانها مدينة عظيمة قصورها من الذهب واعمدتها من الزبرجد والياقوت وفيها اصناف عديدة من الاشجار والانهار . وبعد ان يستقصي ابن خلدون اخبارها ومكانها يدل على كذب هذه الاساطير بالاستشهاد بأقوال بعض الرواة انفسهم من ان مدينة ارم غائبة ولا يعثر عليها غير أهل السحر . ولهذا يسميها ويسمى كل هذه الاساطير مزأ عم اشبه بالخرافات .

وفي بحث رابع استند ابن خلدون الى اسلوب البحث التاريخي وخاصة في شرحه لسبب نكبة البرامكة موالى الدولة العباسية فكذب المؤرخين الذين ذهبوا الى ان الرشيد اوقع بهم بسبب سلوك اخته العباسية مع مولاة جعفر بن يحيى ابن خالد واكتشاف علاقة آتمة بينهما ، ويعلق بأن ذلك من قبيل الروايات المثيرة غير المعقولة وان الاسباب الاكثر منطقية لنكبة البرامكة تكمن في خوف هارون الرشيد من تزايد قوتهم التي ظهرت في محاولة فرض سيطرتهم على الدولة العباسية واستئثارهم بالمناصب الرقيقة بعد ابعاد العرب عنها واستيلائهم على اموال الجباية وامتلاك الضياع في سائر الممالك مما اثار حفيظة منافسيهم فوشوا بهم عند الرشيد . ولعل خير ما يلخص آراء ابن خلدون في هذه البحوث الاربعة قوله : « فلا تثقن بما يلقى اليك من ذلك وتامل الاخبار واعرضها على القوانين الصحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه » (٥١) .

٦ (٥١) انظر المقدمة ، ص ٢٢٠ - ٢٢٠ ، كذلك حسن الساعني ، « المنهج العلمي في مقدمة ابن خلدون » ، في : اعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحتي ٢٢٠ ، ٢٢١ .

تصور هذه البحوث الأربعة مدى تأثير العنصر العقلاني على كتاباته ويؤكد ذلك النتيجة التي توصل إليها من أن العقل البشري يمكنه التمييز بين طبيعة ما هو ممكن وبين المستحيل وبذلك يتقبل الأشياء أو الأحداث التي تقع في حيز الممكن والعقول ويرفض ما عداها .

« فليرجع الإنسان إلى أصوله » ، ولكن مهيمنا على نفسه ومميزاً بين طبيعة الممكن والمتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته . فما دخل في نطاق الإمكان قبله ، وما خرج عنه رفضه . وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق . . وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء . فإنا إذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وصنفه ومقدار عظمه وقوته أجرينا الحكم من نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه » (٥٢) .

ويمكن توضيح الطريقة التي تناول بها ابن خلدون هذا العنصر بالرأي المتطور الذي أبداه عن السبب في اختلاف القوة الذهنية بين الأمم البدوية والأمم الحضرية . ففي رأيه أن القدرات الذهنية العالية أو المنخفضة لا ترجع إلى أي أسباب عنصرية وإنما إلى أسلوب الحياة المادي الذي يسلكه الناس في الحصول على معاشهم . وانتقد في ذلك أقرانه من أهل المغرب الذين زاروا المشرق العربي وبهرهم تقدمه فعادوا ليروجوا رأياً لا يستند إلى أي أساس صحيح مؤداه أن أهل المشرق بشكل عام متفوقون عقلياً . ويرد على ذلك بأنه ليس هناك أي فرق بين عرب المشرق وعرب المغرب بالنسبة للقدرات الذهنية أو بالنسبة لطبيعتهم الانسانية .

والمتفوق الذي قد يلاحظه الإنسان في هذه الحالة يكمن في الذكاء الذي يضيء الفكر بتأثير أسلوب الحياة الحضرية . أما الأسباب التي يعطيها الأولوية في اكتساب مثل هذا التفوق العقلي فهي الواقع المادي للحياة الحضرية وانتشار الصنائع والتعليم . وإذا عقدت مقارنة بين أمم حضرية وأمم بدوية فإن الإنسان يلاحظ بسهولة مدى ما يتمتع به الحضريون من ذكاء ونفاذ بصيرة .

« حتى أنه ليظن كثير من رحالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب وأنهم أشد نباهة . . وليس

(٥٢) المرجع السابق ، صفحة ٥٠٦ . انظر أيضاً الرأي الحديث في هذا الموضوع

Arnold Brecht, Political Theory, Princeton 1959, pp.

419, 425.

كذلك .. وانما الذي فضل به اهل المشرق اهل المغرب هو ما يحصل في النفوس من آثار الحضارة من العقل المزدحم كما تقدم في الصنائع .. وذلك ان الحضرة لهم آداب في احوالهم في المعاش والمساكن والبناء وامور الدين والدنيا .. ولا شك ان كل صناعة مرتبة يرجع منها الى النفس اثر يكسبها عقلا جديدا تستعد به لقبول صناعة اخرى وينتهي بها العقل لسرعة الادراك للمعارف .. وحسن الملكات في التعليم والصنائع وسائر الاحوال العادية يزيد الانسان ذكاء في عقله واضاءة في فكره بكثره الملكات الحاصلة للنفس « (٥٣) » .

ومعنى هذا انه اذا استبعدنا سكان المناطق المتطرفة المناخ كما ذكرنا في فقرة اخرى - فان النظريات الجنية على التصورات الخاطئة عن احتمال تفوق امة من الامم في الاستعداد الطبيعي او القدرات الذهنية هي فروع لا يمكن اثباتها علميا .

٣ - ان تأثير الاسلوب العلمى على كتابات ابن خلدون يمكن العثور عليه في الامثلة التى ذكرناها حتى الآن وفي كل فروضه الاساسية سواء تلك التى تناول اساليبه المنهجية الجديدة او ميادين البحث التى اكتشفها وخاصة في مجالات الاقتصاد والسياسة والاجتماع .

ولا تختلف الطريقة التى تناول بها العلم عن مثيلاتها بالنسبة لعناصر العمران الاخرى ونعنى بها تفرقه الاساسية بين لبداءة والحضارة وحيث انه اثبت ان التعليم من المهن التى تتقدم في المدن فقط فانه يتبع ذلك ان العلوم لا تزدهر الا في ظل عمران مستبحر وحضارة متطورة . فمثلا اذا كانت امة تعيش عيشة بدائية حيث ينشغل الناس بالكد من اجل اشباع حاجاتهم الاولى من الغذاء والمأوى فان العلوم في مثل هذه البيئة والظروف ستكون مختلفة بالتبعية . وبالعكس فان الارتفاع المادى لمستوى المعيشة والاستمتاع بالرعاية يسمح لهذه الامة بتحويل جانب من الاهتمام والجهد نحو العمل على تقدم العلوم بهدف مواجهة الحاجات المتزايدة للعمران .

« والسبب في ذلك ان تعليم العلم كما قدمناه من جملة الصنائع ، وقد كنا قدما ان الصنائع انما تكثر في الامصار ، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة لانه امر زائد على المعاش . فمتى فضلت اعمال اهل العمران عن معاشهم انصرفت الى ما وراء المعاش من التصرف في خاصية الانسان وهى العلوم

والصنائع « (٥٤) .

٤ - تأثرت كتابات ابن خلدون بمفهومه عن الاخلاق وخاصة تلك التي تناول فيها الشروط اللازمة لتحقيق تماسك العصبية واستقرار نظام الحكم . فرغم انه شرح كيف ان نظام الملك يمكن ان ينشأ على اساس زمني ويتدعيم قوة العصبية فقط فانه أكد ان مثل هذا الملك لا يمكن استمراره اذ ' تخلى عن الفضائل السياسية والقيم الاخلاقية . وتمشيا مع تفسيره للمادى لعناصر العمران الاخرى فانه لاحظ ان التغير الذي يحدث في مجتمع بدئى بالتحول من حياة البساطة الى نوع آخر من الحياة الحضرية المرفهة لا يقل تأثيرا على اخلاقيات الجماعة . فالانتقال الى المدن والمعيشة في امان وراء الاسوار التي تحرسها الحامية يضعف الصفات الطبيعية للجماعة مثل الشجاعة والخشونة والاعتماد على النفس . وتخليهم عن حياتهم البسيطة الاولى يميل بهم الى التخليق بمعدات وطباع جديدة تتلاءم مع ظروف الحياة السهلة والافراط في الرفاهية التي تولد الرذيلة .

« وبالعكس من ذلك اذا تأذن الله بانقرض الملك من امة حملهم على ارتكاب المذمومات . . فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في انتقاص الى ان يخرج الملك من ايديهم » . « وأهل الحضرة لكثرة ما يعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف . . فقد تلوثت انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر . . وأهل البدو وان كانوا مقبلين على الدنيا مثلهم الا انه في المقدار الضروري لا في الترف ولا في شيء من اسباب الشهوات . . فهم اقرب الى الفطرة الاولى » (٥٥) .

ويجدر بالذكر ان حقل ملاحظات ابن خلدون - الذي استقى منه افتراضه بان نمط الحياة المادية يشكل عادات وقوانين العمران - لم يكن قاصرا على مسرح بيئة العربية وانما استشهد بالتجارب التاريخية والدينية للامم الاخرى ليدعم فرضه . من ذلك ما توصل اليه من دراسته العلمية لتاريخ اليهود والصفات الذميمة التي يشتهرون بها والعداء الذي يشيرونه حولهم اينما حلوا حيث كشف بطريقة موضوعية ان كل ذلك غير مرتبط بهم كجماعة بشرية تتبع دينها معيناً بقدر ما هو نتاج الظروف السياسية واسلوب الحياة التي يحويونها . وأعطى امثلة لذلك بالاضطهاد الذي تعرضوا له

(٥٤) المرجع السابق ، ص ٩٩٠ ، ٩٩١ .

(٥٥) المرجع السابق ، ص ٤٤٦ ، ٤٤٧ : ٤٨١ ، ٤٨٢ .

وفترات الاسر الطويلة التي عانوا منها (٥٦) .

وباختصار ، لقد نجح ابن خلدون في عقد مقارنة علمية واضحة بين البداوة والحضارة كشكلين مختلفين من اشكال الحياة الاقتصادية والاجتماعية . فعلاوة على ما سبق ذكره في هذا الموضوع في فرضنا المنهجي الاول نلاحظ ان الجماعات البشرية التي تعيش عيشة بدائية تتميز بالبساطة والامانة والشجاعة والاستقلال وان كانت في نفس الوقت تتصف بالخشونة وتعانى من سوء النظام والتخلف . فاذا تغير الاسلوب الاقتصادى لحياتهم تغيرت بالتالى مميزاتهم الحضارية ، بمعنى ان تلك الجماعات البشرية التي تحولت الى حضرية تصبح حياتها اكثر تعقيدا وتكتسب صفات جديدة منها الذكاء والكيس وان صارت اكثر اعتمادا على حماية الدولة القائمة . وتتقدم العلوم وترتقى الفنون بالقياس الى مستواهما في ظل الحياة الساذجة لمجتمع البداوة ويحدث هذا على حساب بعض القيم حيث تعانى المبادئ الدينية والاخلاقية كثيرا من هذا التحول . ويمكن ان نستشف من مناقشات ابن خلدون في هذا الموضوع نوعا من التناسب العكسي بين تطور القوى الاقتصادية وبين تدهور بعض عناصر العمران مثل المبادئ الاخلاقية والدينية . ومن ناحية اخرى هناك تناسب طردي بين نفس ظاهرة تطور القوى الاقتصادية وبين بعض عناصر العمران الاخرى مثل العلوم والفنون والحياة السياسية المستقرة (٥٧) .

والخلاصة ان مناقشة هذا الفرض المنهجي الثانى تظهر ان العوامل الاقتصادية ليست وحدها المؤثرة في دراسات ابن خلدون وانما اثر فيها ايضا بعض عناصر العمران وخاصة الدين الذى رغم كونه اكبر مؤثر بينها فان الحقيقة الواضحة هي ان ابن خلدون تناول كل عناصر العمران هذه على ضوء معياره المادى في التمييز بين البداوة والحضارة . وبالمثل فقد اظهرت المناقشة مدى اهتمامه بتتبع اثر التغير من الشكل الاول الى الشكل الثانى على عمل وتطور عناصر العمران .

(٥٦) يمتدح المستشرق فيشل موضوعية ابن خلدون في دراسته لمشكلة اليهود بقوله : « ان شرحه ليهود يهود بهذه الطريقة الاجتماعية السيكولوجية عكس رأيا لم يظهر الا في القرن الثامن عشر من هؤلاء الذين نادوا بحق اليهود وتحريرهم من لاسطها السياسي والاجتماعي » .

W.J. Fischel, «Ibn Khaldun on the Bible, Judaism and the Jews», in : Goldziher Memorial Volume, Part 2, Jerusalem 1958, pp. 162, 163.

(٥٧) انظر تطبيق ذلك في الفصل الرابع ايضا .

الفرض الثالث : العلاقة الديناميكية بين الاسباب والنتائج :

يلاحظ الدارس للمقدمة ان ابن خلدون لم يقدم تفسيراته الاقتصادية بشكل جامد . ولايات ذلك سنستشهد بتحليله للظواهر الى اسباب ونتائج كواحد من اساليبه الجديدة التى طبقها في دراسة العمران البشرى والحياة السياسية . ورغم ان تحليله كان رائدا في هذا المجال فانه لم ينظر الى الاسباب والنتائج نظرة استاتيكية كان يظن مثلا بان الاسباب تظل دائما اسباب والنتائج دائما نتائج . ان المفزى الحقيقى لمنهج ابن خلدون لا يمكن فهمه تماما ما لم يتم الكشف عن علاقة عامل اضافى ودنيايى بموضوع البحث . ولا نغنى بهذا العامل مجرد الاعتراف بفضل ابن خلدون في اكتشاف اسلوب التحليل الى اسباب ونتائج . ان ما يجتذب الاهتمام حقيقة الى المقدمة هو اننا لا يمكن ان نجد فيها الاسباب في جانب والنتائج في جانب آخر . فمثل هذا الاستقطاب غريب على فكر ابن خلدون الذى لا يعرف هذا التجريد الاجوف . وبالعكس فقد بدت له العلاقة بين الخلفية الاقتصادية وتأثيرات عناصر العمران كعملية مرتبطة تمام الارتباط تتحرك باستمرار على شكل سلسلة من ردود الفعل المتبادل . بالاضافة الى ذلك فانه لم يعامل عناصر العمران كقوى ذاتية فعل متساو لها نفس الاثر في سير الاحداث وهو ما يمكن ملاحظته على وجه الخصوص بالنسبة لآرائه في الدين التى تشغل في بعض الاحيان قلب المناقشة . وفي الواقع فان الميزة الكبيرة لمنهجه هي طابعه العلمى الذى يستبعد امكان تمتع اى عامل بمقرره بطبيعة او صفة مطلقة ويفترض بدلا من ذلك وجود تأثير نسبى وردود فعل متبادلة .

ومن الامثلة المتعددة التى يمكن ان تشرح مثل هذا التفاعل هو العلاقات المتشابكة التى تربط بين طريقة المعيشة واسلوب الفكر وانتشار العلوم . فكل تطور مادي ياتي معه برد فعل مماثل في العلاقات الاجتماعية ، ومناهج سلوك متباينة تجاه المسائل الزمنية والدينية . وقد سبقت الاشارة الى ان هذا التطور المادى سيؤدى الى زيادة في المهن وفى تقسيم العمل ، وكل مهنة تؤثر في النفس والذهن وتفتح آفاق العقل . ويشجع هذا على زيادة انتشار العلوم وازدهارها الذى يزيد الانسان بالتالى « ذكاء في عقله واضاءة في فكره بكثرة الكلمات الحاصلة للنفس » . ولا نستطيع ان نمثّر في هذا التحليل الديناميكي على اى فصل تعسفى بين السبب والنتيجة . فاذا كان تقدم العلوم والمعرفة هو نتيجة لسبب مادي ، فان نفس هذه النتيجة تلعب دور السبب في مرحلة اعلى هي تغيير وتهذيب اسلوب التفكير . ولا تتوقف سلسلة ردود الفعل المتبادلة عند هذا الحد لان الفكر المتطور الذى جاء نتيجة لتفاعل سابق يلعب الآن دور السبب فيصير حافزا على اشباع حاجات مادية جديدة

وحياة مرفهة تتناسب مع ما وصل اليه صاحب هذا الفكر من تطور (٥٨) .

وهناك مثال آخر يمكن ان يعزز هذا الفرض المنهجي وهو وضع العصبية في كل من مجتمعي البدو والحضارة . ففي مجتمع البداوة نلاحظ ان طبيعة الحياة الخشنة وشظف العيش يطبع العصبية بعدة صفات أهمها انها قوة موحدة كلها نشاط وحيوية قادرة على الدفاع عن الجماعة والسعي من اجل تحقيق اهدافها ضد العصبيات الاخرى والقضاء على الخلافات الداخلية بين افرادها ، والعمل كأداة من اجل دفع عجلة التطور نحو شكل ارقى من اشكال الحياة المادية . وبينما تعتبر العصبية بهيكلها القوى وخصائصها التي تتسم بالحيوية ودورها الكبير في احداث التغيرات نتيجة مرتبة على هذا النوع من الحياة الصعبة في ظل البداوة ، فان العصبية نفسها وعندما تنهيا الظروف المادية تلعب دور السبب وتصبح اداة للتغير وذلك بالقضاء على نفس هذه الظروف التي خلقتها عندما تقوم الجماعة بفضل عصبيتها بالقضاء على دولة مجاورة واقامة ملك جديد محلها يتخلى عن الحياة البدوية وينتقل الى الحياة الحضرية .

وفي ظل الحضارة تبدأ مرحلة جديدة من التأثيرات المتبادلة - وان كانت أقل حدة - بين ظروف المعيشة الحضرية ومكونات العصبية وخاصة دورها الذي يفقد كثيرا من مبررات وجوده . ففي الدفاع تؤدي الحياة الجديدة للجماعة في المدن التي تحميها الاسوار والحراس - بدلا من المعيشة في العراء - الى تولد مشاعر جديدة غير مألوفة لديها هي مشاعر الامن والطمانية والاعتماد على الدولة في الحماية . وتحل النظم والاجراءات الجديدة للهيئة الحاكمة المستقرة محل سلطة رئيس القبيلة في حل المشاكل الداخلية ومعاينة الخارجين على النظام . وعلاوة على ذلك فان التشبه بالمدينيات السابقة وانتحال مهن وطرق سهلة للحصول على الرزق يحل محل وسائل السلب والنهب والغزو التي كانت الجماعات تلجأ اليها للحصول على ضرورات الحياة . وبذلك تقوم سلطة الملك بعد استتباب الحياة الحضرية بالمهام التي كانت تضطلع بها العصبية كما يتأثر هيكلها وتحل الروابط التي كانت تجمع بين افرادها وتفقد خصائصها المميززة لها مثل التشنات والحيوية وحب النزاع (٥٩) . ورغم ان الاضطلال الكبير الذي يعتري هيكل وخصائص ودور العصبية هو ايضا نتيجة لاسلوب الحياة السائدة - في هذه الحالة الحياة الحضرية - فان رد فعل العصبية

(٥٨) المرجع السابق ، ص ٤٢ ، ٤٣ .

(٥٩) القسمة ، ص ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٥٢ ، ٤٥٤ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ .

الضعيف لهذه التأثيرات لا يقارن برد الفعل الديناميكي للعصبية في الحياة البدوية . وبغض النظر عن دورها في نقل السلطة السياسية بين فروع مختلفة من نفس الجماعة - وهي تغيرات غير ذات بال - فان العصبية التي ضعفت شوكتها تصبح عمليا غير قادرة على أحداث تغيير سياسي اساسي على النمط الذي قامت به من نقل حياة الجماعة من البداوة الى الحضارة .

فاذا طبقنا ما قلناه في بداية هذا الغرض المنهجى عن الطبيعة الديناميكية لمناقشات ابن خلدون فاننا لن نجد ايضا استقطابا جامدا للاسباب والنتائج في دراسته لظاهرة العصبية في كل من مجتمعى البداوة والحضارة . ان العصبية في طورها البدائي النشط وبخصائصها التي سبق شرحها هي نتيجة لاسلوب الحياة الخشن في ظل البداوة . وعندما تنهى الظروف المادية نلاحظ انها تصبح السبب في تغيير هذا اللون من الحياة الاجتماعية الى لون آخر تماما في ظل الحضارة . ويستمر التفاعل وتبادل المراكز بين الاسباب والنتائج في ظل نموة ورفاهية الحياة الحضرية التي تكون سببا هذه المرة في ممارسة العديد من التأثيرات الضارة على كافة اوجه العصبية بالشكل الذي شرحناه آنفا . ولكن بعد ان يخرج الترف عن الحد ويسود الفساد والظلم فان فرعاً آخر من فروع العصبية الذي لا يزال يحتفظ بالصفات الاولى من صلابة وحيوية قد يلعب دور السبب مرة اخرى في أحداث صراع صغير على السلطة بين الاجنحة المتنازعة للعصبية ويولى حاكما جديدا مكان الحاكم الضعيف (٦٠) .

يتضح من هذا استحالة اتخاذ موقف جامد من العلاقة بين العصبية والعمران البشرى - سواء كان بدويا أو حضريا - بمعنى أن ايا منهما لا يمكن اعتباره سببا مطلقا أو نتيجة مطلقة .

واخيراً نستنتج ان ابن خلدون كان يعتقد بوجود علاقة ديناميكية بين الاسباب والنتائج لا تترك ايا منها في مكانها بشكل جامد . فالاسباب لا تظل دائما اسباب وكذلك الحال بالنسبة للنتائج وانما هناك حركة وتغير دائمين تحول الاسباب محل النتائج وبالعكس وذلك وفي سلسلة متصلة من ردود الفعل المتبادل .

الفرض الرابع : القيود المفروضة على التعليل المثوى واليتافيزيقي :

(أ) القيود المفروضة على التعليل المثوى أو الثنائي :

حتى نستطيع اثبات النصف الاول من هذا الفرض المنهجي بشر بدءاً ذى بدء الى ظاهرتين يمكن ملاحظتهما من خلال مناقشاتنا السابقة . الاولى انه يبدو ان ابن خلدون في تناوله للمسائل الایمانية ودور الدين في العمران كان يلجأ الى القرآن الكريم والسنة النبوية ليستلهم منهما الاجابة على ما يمن له من موضوعات . والثانية انه فيما خلا هذا الميدان كان يطبق الاسلوب العقلاني ليفسر كافة الظواهر ذات الطبيعة الزمنية . ولكن الالم في نظرنا هو انه لم يطبق هاتين الطريقتين من طرق المعالجة بشكل جامد أو في عزلة تامة عن بعضهما وانما استعان احياناً بهما معا وفي نفس الوقت لاثبات ظاهرة واحدة من الظاهرتين اللتين اشرنا اليهما الآن

وفي المقدمة امثلة كثيرة على ذلك منها مثلاً رايه حول عودة المسيح او المهدي وهو راي لايمكن ادراجه تحت اى من الطريقتين المشار اليهما . فمن ناحية يسلّم ابن خلدون بوجهة نظر الدين بشأن عودة المسيح ويعتبرها حقيقة غير قابلة للمناقشة . ومن ناحية اخرى فهو لا يكتفى بمجرد التعليل الديني للموضوع ، بل يعبر عن عدم رضائه عن الخرافات التي يلصقها البعض به ويطبق نتائج دراساته فيضع ثلاثة شروط مادية يرى انه لا بد من توافرها لعودة المسيح وهي ضرورة ظهوره بين جماعة قوية تلم شملها قوة العصية لتشدد ازره ، وان يكون متمتعاً بصفات الزعيم حتى يستطيع تحقيق اهدافه ، وان يولد في ظروف تؤدي الى بناء دولة قوية .

وهناك مثال آخر في هذا الشأن هو وجهة نظره في قيمة ودور العمل الانساني . وقد سبق الاستشهاد برأيه في نهاية مناقشتنا للفرض الاول اعلاه اذ يقول : « فالكل من عند الله ، فلا بد من الاعمال الانسانية في كل مكسوب ومتمول .. » .

(ب) القيود المفروضة على التعليل اليتافيزيقي :

لايثبات النصف الثاني من الفرض المنهجي قد يكفى ان نسترجع بعض الاساليب الهامة التي ابتكرها ابن خلدون وناقشناها في فروضنا السابقة وذلك لتبيان مدى الاختلاف بين منهجه والمنهج اليتافيزيقي . وفي الواقع تكمن الخلافات الاساسية بين الاثنين في عدة نقاط اهمها :

- إيمانه بحتمية التغير الاجتماعي الدائم .
- العلاقة الديناميكية بين الأسباب والنتائج .
- الاهتمام الكبير الذي أولاه لدور المتناقضات في حياة الجماعة .

وحتى نتلافى تكرار ما سبق اثباته سنناقش بإيجاز بعض الامثلة الهامة لتلك الخلافات وخاصة ما يتعلق منها بدور المتناقضات في النتائج التى توصل اليها .

١ - اختلف ابن خلدون مع المنهج الميتافيزيقى في شرحه لظواهر مثل العمران ، البداوة ، الحضارة والعصية . فقد كشفت كتاباته انه يعتبر كلا منها ظاهرة مركبة قابلة للتغير والانتقال من شكل الى آخر . فالعمران مثلا قد يكون بدويا او حضريا ، والعمران البدوى (او البدائى) نفسه ليس له شكل محدد لان نوع الحياة المتخلفة التى يعبر عنها قد توجد في الصحراء او الجبال او القرى الصغيرة . وبالمثل فان ظواهر مثل العمران الحضري والعصية ليس لها شكل مفرد او محدد . هذا علاوة على انه بتفسير أسلوب الحياة المادية فان اللامح الميزة لهذه الظواهر ووظائفها - كما في حالة العصية - تتغير بالتعبئة (٦١) ، فالتغير من شكل الى آخر او من مرحلة الى أخرى كثير الحدوث ويخضع للتغيرات البيئية المحيطة التى تحدث في العمران البشرى .

٢ - اختلف ابن خلدون مع المنهج الميتافيزيقى ايضا في تحليله لجوهر كل ظاهرة على حدة وكشف ان كلا منها قد تحتوى على صفات الخير والشر في نفس الوقت (٦٢) . اى أن الشيء الواحد أو الظاهرة الواحدة يمكن أن تتضمن صفات وعناصر متناقضة . فمثلا يتميز الناس الذين يعيشون في ظل البداوة بالشجاعة والفضيلة وعدم الالتواء ولكنهم في نفس الوقت أجلاف متخلفون وينقصهم الأخذ بأسباب الحياة المنظمة .

وبالإضافة الى تحليل جوهر كل ظاهرة تعرض ابن خلدون لاشكال هامة أخرى من التناقض تولد من العلاقات المتشابهة للقوى الاجتماعية . من ذلك النظريات التى وضعها عن نه واضمحلال الامبراطوريات ، وعن

(٦١) المقدمة ، ص ٤٠٧ وما بعدها ، لدراسة اشمل لتأثير مثل هذا التغير على وظائف العصية . انظر فيما يلى البند ٢ من البحث الاول في الفصل الثالث .
(٦٢) كذلك : على الوردي ، منطق ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ٧٨ - ٨١ .

اسباب دورات هذا النمو أو الاضمحلال (٦٣) . ويمكن ملاحظة فكرة التناقض في خلفية كثير من آرائه مثال ذلك التناقض الرئيسي بين اسلوب الحياة البدائية واسلوب الحياة الحضرية وهو التناقض الذي ينبع منه متناقضات كثيرة فرعية . فالجماعات البدائية تتصارع حتى تستطيع الجماعة التي تعيش اكثر انواع الحياة خشونة - وبالتالي تتمتع بأقوى مشاعر العصبية - التغلب على الجماعات الاخرى وفرض سيطرتها عليها . وبنشأ التناقض التالي بين هذه الجماعة الموحدة القوية الشكيمة وبين دولة حضرية مجاورة آيلة للتحلل ويتمخض الصراع بينهما ان أجلا أو عاجلا عن انتصار الجماعة البدوية الموحدة واستيلائها على الدولة الضعيفة . الا ان الاطماع الشخصية والظروف السياسية الجديدة التي لم يألوها تمثل خطرا بالنسبة لنظام حكمهم الجديد وتولد عن ذلك صراع قوى داخل الجماعة التي كانت يوما ما موحدة وذات عصبية قوية . ويتزايد العداء بين أعضاء الجماعة وبين قائدهم الذي استولى على سلطة الملك وذلك بسبب محاولته الاستئثار بالحكم دونهم . ولتدعيم سخطه وتقويتها في وجه أبناء عصبته يستورد الحاكم مرتزقة لمساندته عسكريا . ويؤدى الموقف الجديد الى تناقض آخر بين العصبية التي اقصيت عن الحكم وبين المرتزقة الجدد وهو تناقض يندب بالخطر ليس فقط لان اهل العصبية يتخلون عن قائدهم وعن مساندة الهدف المشترك الذي جاء بهم الى الحكم وانما ايضا لاشتراكهم في مؤامرات من أجل احداث تغيير قد يكون في صالحهم . ويزيد تدهور الموقف بسبب الفوضى الاقتصادية والاضطرابات السياسية وهي ظروف مناسبة تعطى الفرص لجماعة بدوية جديدة بمبحث عن حياة الراحة والرفاهية في المدن . ويصل التناقض الى مرحلة الصدام وتسقط الدولة بتكتلاتها المتصارعة وبنشأ نظام حكم جديد وتبدأ دورة اخرى من حلقات العمران بتناقضات جديدة .

٣ - والنقطة الهامة الاخيرة في الخلاف بين المنهج الخلدوني والمنهج المتأفيريقي هي العلاقة التي يمكن تتبعها في مناقشاته بين عاملى الصراع والتغير ، وقد تساعدنا آراء ابن خلدون في تطور العصبية على توضيح ذلك . اذا تتبعنا تسلسل دراساته نجد أن العصبية في العمران البدوى

(٦٣) يدرج بعض العلماء المعاصرين ابن خلدون ضمن المفكرين الذين تشكل فكرة صراع التناقضات ركنا أساسيا في نظرياتهم . انظر في ذلك

II. Becker and H. Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, New York 1961 (first published in 1938) pp. 706 - 708; Don Martindale *Community Character & Civilization*, London 1963, pp. 119 ff.

تلمب دورا حاسما وتقوم بمهمة القوة الموحدة للجماعة . ولكن بعد الانتقال الى الممران الحضري يحدث صراع بين القوى المكونة للعصبة بسبب ما سبقته الإشارة اليه من محاولة زعيمها - الذي أصبح ملكا - الاستئثار بأبهة الحكم لنفسه واستبعاد قوة العصبة التي جاءت به الى السلطة . ويتضافر الاضطهاد الذي يتعرض له افرادها مع التأثيرات الضارة الناجمة عن انفعاسهم في النعيم والملذات على كسر شوكة العصبة وتحلل عقدها تدريجيا . ولكن حيث ان هدف العصبة - كما يشرح ابن خلدون - هو بناء نظام حكم ملكي والانتقال من شقاء البدو الى نعيم الحضارة فاننا نستخلص من ذلك النتائج الآتية :

- تساعد العصبة على خلق الظروف التي تؤدي الى الصراع ثم الى أحداث التغيير .

- العصبة تجسّد للمناصر الكامنة التي تعمل على أحداث مثل هذا الصراع .

- تؤدي العصبة بذلك الى تدمير نفسها بنفسها .

المبحث الخامس

مغزى المنهج الجديد للعلوم الاجتماعية :

شرحنا في مقدمة هذا البحث كيف أدت التفسيرات الجزئية للمنهج الخلدوني - والتي استعرضناها في مستهل بحثنا - الى صعوبة التوصل الى حد أدنى من الاتفاق على الملامح الأساسية لهذا المنهج والإسس التي يبنى عليها رغم الكتابات القيمة التي تعرضت للموضوع وخاصة في السنين الأخيرة . وبعد مناقشتنا للفروض المنهجية الأربعة لعلم العمران نستطيع التقدم بإجابات متوازنة عن الأسئلة التي سبق أن وجهناها في بداية البحث (٦٥) . فقد كان مما يدعو الى القلق ان يؤدي التعارض الشديد في الآراء حول منهجه ان يظن قارئ المقدمة أن هذا المنهج يفتقر الى التماسك والى خط واضح مميز . وفي الواقع كان من الممكن أن نصل الى هذه النتيجة كما أوضحنا لو أجرى البحث بشكل جامد وعلى أساس التفرقة بين الظواهر بأسلوب الأبيض والأسود . ولكن مثل هذه الطرق والأساليب غير العلمية في البحث مضللة علاوة على أن ابن خلدون نفسه عارض التفسيرات الجامدة للأحداث والظواهر كما عارض أيضا التفسير الجامد لبعض المبادئ التي كانت مطبقة في الخلافة الإسلامية (٦٦) ، وفضل على ذلك التفسيرات والمفاهيم النسبية .

فمثلا اذا قصرنا دراستنا لكتابات ابن خلدون على العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع فان النتيجة التي سنخرج بها هي انه مفكر صوفى . وبالمثل اذا قصرناها على تفسيراته الاقتصادية أو حججه المادية الكثيرة التي استعان بها فاننا سنعتقد أنه مفكر مادي . وحيث أننا لا نستطيع أن نلجأ الى مثل هذا التكنيك في تحليلنا لان المفكر الذي نتعرض لمنهجه

(٦٥) انظر اعلاه خاتمة البحث الاول من هذا الفصل .

(٦٦) راجع في ذلك دراستنا لموقفه من العلاقة بين تدهور الخلافة الإسلامية وظاهري تنصيب خليفين في آن واحد والتخلي عن مبدأ القرشية (أي عن شرط أن يكون الخليفة من قبيلة الرسول (ص) وهي قبيلة قريش) . فبالنسبة للظاهرة الثانية مثلا تلاحظ أسلوبه العدلي في عدم التمسك الجامد بمبدأ جرت العادة على تطبيقه وذلك على أساس انه ما دامت عصية العرب عامة وعصية قريش خاصة قد فقدت القوة التي بها يكون الحكم والحفاظ على الصالح العامة فإن مثل هذا الشرط في رايه أصبح لا ضرورة له . ويختلف موقفه هذا من موقف الفقهاء الذين اتخذوا موقفا جامدا باصرارهم على ضرورة مراعاة شرط القرشية حتى ولو افتقر الخليفة الجديد الى المساندة والقوة اللتين تمكنانه من تنفيذ المسؤوليات والشروط الأخرى لتولي منصب الخليفة انظر اليندين ٣ ٤ من البحث الرابع في الفصل الرابع .

بالدراسة هو نفسه الذى طبق كلا من الاسلوبين المشار اليهما فانه يصبح من غير الامون دمج منهجه باى من هذين التعميمين المتطرفين المشتقين كل على حدة من اسلوب معالجة يبدو ثنائيا في الظاهر . لهذا فاننا لا نستطيع القول ان منهجه يستند فقط الى اساس ديني كما لا نقدر على دمه بأنه مادي . والاستنتاج الصحيح الذى يمكن ان نخرج به من كل مناقشاتنا هو انه منهج مركب وجديد يضاعف من قيمته واصالته ان ابن خلدون - وهو المؤمن القيور على الدين - لم يسبق باى مفكر من اى عقيدة سياسية أو دنية نجاح في التوصل الى ما توصل اليه من معالجة علمية مبتكرة للعلاقات المتبادلة بين العوامل الاقتصادية ولظواهر الاجتماعية .

والنقطة الأخيرة التى نريد ايضاحها على ان منهج ابن خلدون كمفكر عبرى لا يمكن بحثه كظاهرة منعزلة في ميدان دراسة المناهج وعلاقاتها بالنظريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية . وهو بهذا ينسحق مناه نظرة شاملة أخيرة قد تلقى الضوء على مكانه في حقل دراسة المناهج . وسواء ترك علم العمران والمنهج الخلدوني آثارهما على المفكرين السياسيين والاجتماعيين (٦٧) الذين جاءوا بعده أم ان منجزاته العلمية ظلت مجهولة فان هذا لا يقلل بحال من الاحوال من الحاجة الى إعادة النظر في تطور المناهج العلمية في العلوم الإنسانية والاعتراف بفضلها في هذا المجال .

ويقدم بحثنا الموجز هذا بعض المؤشرات الايجابية على ان منهج ابن خلدون يمكن اعتباره مرحلة متوسطة بين المناهج المجردة التى كانت سائدة قبله في العصور الوسطى من جانب وبين المناهج الوضعية والمادية لكبار المفكرين الذين ظهروا بعده وخاصة في أوروبا من جانب آخر . هذا علاوة على ان استحالة تصنيف منهجه بشكل مطلق وحاسم تحت عناوين «بتأثير زيقبة او مادية لهو دليل آخر على انه يمثل مرحلة انتقال بين الاثنين .

(٦٧) ينادى بعض العلماء بضرورة القيام بمزيد من الدراسات لبحث بعض أوجه الشبه الهامة بين الأفكار التى أوردها ابن خلدون في علم العمران وآراء بعض المفكرين الذين جاءوا بعده مثل جان بودان وأوجست كومت . انظر في ذلك تمهيد الدكتور على عبد الواحد وافي لملحة ابن خلدون صفة ١٧٧ ، كذلك الدكتور عبد الميز عزت « تطور المجتمع البشرى عند ابن خلدون » ، في أعمال مهرجان ابن خلدون ، مرجع سابق ، صفحات ٥٢ ، ٥٣ ، كذلك :

H. Becker, and Harry Elmer Barnes, Social Thought
from Lore to Science, op. cit., p. 349.

الفصل الثالث

مفهوم العصبية

المبحث الأول

دراسة ابن خلدون للعصبية في المجتمعات البدائية والمتحضرة

بعد ان أوجزنا البحث في الدراسات الاساسية للمقدمة المتعلقة بموضوع كتابنا ، وبعد أن شرحنا بعض المداخل والفروض المنهجية التي ابتكرها ابن خلدون ، سندرس في هذا الفصل مفهومه للعصبية . وباكتمال هذه الدراسة ، علاوة على بحثنا لنهجه الجديد في الفصل السابق ، تكون قد انتهينا من اثبات ما افترضناه من انه اعتمد على وسيلتين في بناء نظريته السياسية .

ان العصبية - كما أدركها واستخدمها ابن خلدون - هي ظاهرة مركبة يحتاج تحليلها الى جهد غير قليل ، بمعنى أنه لكي نفهمها ، نعين علينا تناول هذه الظاهرة وتحليلها الى مكوناتها وتناول كل جزء منها بالتعريف والتقييم . لهذا سنقوم في هذا البحث الاول بتعريف مكونات الظاهرة تمهيدا لتقييم تلك المكونات في المبحث الثالث عندما نعالج دور العصبية .

تناول ابن خلدون فكرة العصبية بالتفصيل في الفصل الثانى من مقدمته حيث كرس ست دراسات تمهيدية للبحث الدقيق في طريقة اكتساب العيش التي كانت تتبعها الجماعتان البشريتان اللتان اخضعهما لملاحظاته وهما البدو والحضر (اى الشعوب البدائية والمتحضرة) . لهذا الفرض استقصى ابن خلدون تأثير طريقتهما المختلفة في الحياة على عدة عوامل وظواهر هامة منها مستوى المعيشة والممارسة السياسية ومدى الحماس الدينى والسلوك الاخلاقى .

فمثلا تجتذب الحياة السهلة في المدن ، موجات متعاقبة من البدائيين الاجلاف الذين ينتقلون للاستقرار فيها هربا من قسوة الحياة . وعندما تترك هذه الجماعات البدائية حياتها البسيطة القاسية في الصحراء أو الجبال أو القرى الصغيرة لتبدأ نوعا آخر من الحياة الأكثر

تمقيدا ، فانها تكتسب تدريجيا اشكالا مفايرة تماما من العادات والتقاليد كما تعتنق وجهات نظر وآراء جديدة . هكذا نلاحظ أنه بعد أن ميسز ابن خلدون بدقة بين هذين الاسلوبين المختلفين للحياة ، البداوة والحضارة ، بدأ دراسته للعصبية .

١ - معنى وانماط العصبية :

سنناقش في هذا البند الاول بايجاز معنى وانماط العصبية . ثم نتابع تسلسل حجج ابن خلدون لتحليل كيفية تناوله لها كظاهرة طبيعية وكقوة اجتماعية ، وتصويره للعلاقات المتبادلة بينها وبين العمران . حول معنى العصبية ، يجب التذكير بأن ابن خلدون لم يكن أول من استخدم هذا المصطلح. الذي يرجع في الواقع الى حقبة ما قبل الاسلام حيث استخدم للإشارة الى نوع من « الدفاع عن قضية او مصلحة مشتركة مع اقرباء الفرد » الامر الذي قد يؤدي الى « التأييد الاعمى لجماعته بغض النظر عن عدالة قضيتها » (١) .

بعد ظهور الاسلام ، أدان القرآن الكريم بشدة العصبية ومظاهرها السيئة ، ودعا المسلمين الى التخلص من مثل هذا التحيز القبلي والطائفي المتخلف . وتدل كتابات ابن خلدون على أنه كان واعيا بوقف الاسلام ضد العصبية مما دفعه الى معالجتها من زاوية جديدة ضمنا لسلامة تفسيراته وفروضه النظرية ، ومحاولة لخلق أرضية مشتركة يمكن ان تلتقي عليها المبادئ الاسلامية مع العصبية (٢) .

على أي حال فان الطريقة التي استخدم بها ابن خلدون هذا المصطلح قد فسرت مؤخرا بطرق مختلفة يغطي كل منها جانبا أو أكثر من جوانب المصطلح العربي . وأن كان لا يزال من الصعب أن نجد تفسيراً شاملاً يعكس المعنى الحقيقي والدينامية الكبيرة للعصبية كما قصد في كتاباته . أدى ذلك لبعض الكتاب وخاصة الاجانب منهم الى استخدام المصطلح العربي كما هو ، في حين حاول آخرون استعمال مرادفات له مثل « الاحسان بالتضامن » ، « شعور الجماعة » ، « الاخلاص للجماعة » ، « روح الجماعة » ، « الاخوة » ، ... الخ . وتعطى مثل هذه المرادفات معان اضافية متبانية وفقا للظروف المتخلفة التي تستخدم فيها مثل : الوفاء

للجماعة ، الرغبة في الدفاع عنها ، التماسك أو الوحدة الداخلية للجماعة ،
الإرادة أو الرغبة المشتركة في الحصول على السلطة ، أو مجرد الإشاره
الى الجماعة نفسها (٣) .

يسيرا للمناقشة اللاحقة ، سنستعرض وجهة نظر ابن خلدون في
مختلف أنماط العصبية وذلك على ضوء تأكيده الخاص على العلاقة
السببية بين هذه الظاهرة وبين العمران البدائي . فقد لاحظ انه في البداوة
(أى العمران البدائي) تنبثق هذه الانماط من ثلاثة أنسواع متمايزة من
العلاقات هي : صلات الرحم (صلات الدم) ، الحلف (التحالف) ، والولاء
(التبعية) . ثم أبرز أولوية النمط الاول من العصبية اذ يقول :

« وذلك ان صلة الرحم طبعى في البشر الا في الاقل .
ومن صلتها النعرة على ذوى القربى وأهل الارحام ان ينالهم
ضيم او تصيبهم هلكة وبها يكون التعاضد والتناصر ،
وتعظم رهبة العدو لهم ولا يصدق دفاعهم وذباؤهم
الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ، لانهم بذلك تشدد
شوكتهم ويخشي جانبهم ، اذ نعرة كل احد على نسبه
وعصبته أهم . . . » (٤)

وتختلف العصبية الناجمة عن هذه العلاقة الوثيقة عن النمطين الآخرين
الذين ينبثقان من الحلف والولاء . فهذين الآخرين هما ثمرة الحاق افراد
منحدرين من اصل معين بجماعة من اصل آخر وذلك من خلال عدة روابط
منها التزاوج وبسط الحماية وغيرها من العلاقات الاجتماعية المماثلة .
وعلى الرغم من ان هؤلاء الأشخاص يعتبرون في النهاية منحدرين من نفس

(٣) ساطع الحمري ، دراسات من مقدمة ابن خلدون مرجع سابق ، ٢٥٠، ٢٢٢، ٢٢٣ ،
انظر كذلك :

MR. I, p. LXXVIII; G. Bouthoul, "L'esprit de corps selon
Ibn Khaldûn", op. cit., H. Ritter "Irrational Solidarity Groups",
op. cit., pp. 3, 4; R. Walzer, "Aspects of Islamic Political Thought:
Al-Farabi and Ibn Khaldun", op. cit., p. 58; W.J. Fischel, Ibn
Khaldûn and Tamerlane, op. cit., p. 82; T. Khemiri, "Zur Wieder-
gabe des Wortes 'asabiyya", op. cit., pp. 184 ff. H. Z. Ülken,
"Ibn Khaldûn : Initiateur de la Sociologie", op. cit., p. 38.

MR. I, pp. 264, 263, 289 ، ٤٤٢، ٤٢٣، ٤٢٤ ، (٤)

F. Gabrieli, «Il concetto della asabiyya» ،
انظر كذلك :
op. cit., p. 476.

الاصل ، ولهم نفس الحقوق وعليهم نفس الالتزامات فانهم يظلون - كما سنشرح فيما بعد - أدنى مرتبة من أفراد العصابة الأصليين الذين تربطهم علاقة الدم (٥) . ولم يدع ابن خلدون أى شك في أنه كان يعتبر أن هذا النمط الأول الذى ينبثق من رابطة الدم - هو الأقوى والأكثر مدعاة للثقة والذى يتضمن أمتن مشاعر التضامن التى يمكن الاعتماد عليها في الطلمات . لهذه الأسباب ، فإن العصابة المتولدة من رابطة الدم لها الإسيقية على غيرها التى تنجم عن علاقات وروابط أخرى .

يختلف الوضع في هذا المجال بالنسبة للدين الذى اعتبره ابن خلدون الاستثناء الوحيد ، بمعنى أن الدين هو الوحيد القادر على خلق مشاعر للتضامن أقوى من تلك التى تولدها العصابة . كما أكد على حقيقة أخرى مفادها أن الدين يستطيع أن يمارس قوة كبرى في توحيد الجماعات لانه يستأصل التطلعات الشريرة ومشاعر الفرية المتبادلة . هذا وسناقش في المبحثين التاليين بمزيد من التفصيل الصلة القوية التى لاحظها بين الدين والعصابة .

٢ - التأثيرات المتبادلة بين العمران والعصابة :

درس ابن خلدون ظاهرة العصابة وتفاعلها مع مختلف عناصر العمران وذلك على ضوء فكرته التى تقول بأن العمران البدوى هو أساس العمران الحضرى وسابق عليه . فقد بحث هيكل وسمات ودور العصابة في كل من البداوة والحضارة ، وتتبع الآثار الناجمة عن الانتقال من الحياة البدائية الى الحياة المتحضرة على هذه العناصر . وسنفحص في الفقرات التالية آراء ابن خلدون حول هذه التأثيرات المتبادلة في علاقتها بشكلي العمران المشار اليهما . ثم نستكمل تحليل دور العصابة بمزيد من التفصيل في المبحث الثالث وذلك كتمهيد لدراستنا اللاحقة في الفصلين الرابع والخامس للمكانة الخاصة التى تحتلها العصابة في نظريته السياسية .

أكد ابن خلدون على وجود علاقة وثيقة متبادلة بين البداوة من جانب وبين هيكل وسمات ودور العصابة من جانب آخر . لشرح هذا سنبرز أولا النقاط الأساسية التى تم التأكيد عليها في الفصل الأخير وبصفة خاصة موقلته التى أوضح فيها كيف أن العصابة كانت واحدة من ظواهر كثيرة تعتبر سماتها وتطورها نتائج لمعاملين هما أسلوب المعيشة السائد في

العمران ، والانتقال من البداوة الى الحضارة . فعلى سبيل المثال فان الحياة القاسية للشعب البدائي في البرية (اى في القفر او العراء) تجعله متحفزا دائما لصد هجمات الصواري والجماعات المعادية لانهم لا تحميم ليلا أسوار المدن أو المسس . ان الضمان الوحيد للبقاء في مثل هذه الظروف الصعبة يكمن في شجاعتهم واعتمادهم الكامل على انفسهم ، وهى صفات تتيحها مشاعر الحب الطبيعية القوية التى تربط الانسان بأسرته وجماعته واستعداده للتضحية بالنفس دفاعا عنها . هذه المشاعر التى دعاها ابن خلدون بالعصية تتضمن نوعا من التضامن القوى ، كما تعكس الاستعداد للتكاتف والوقوف معا لمواجهة مثل هذه البيئة الصعبة .

هكذا تتضافر كافة انماط العصية سواء كانت ناتجة من رابطة الدم او من غيرها ، لتشكل جماعة اكثر قوة تستطيع الصمود امام الصعوبات الطبيعية وعدوان الجماعات الاخرى . والقوة الرئيسية الحافزة على الاندماج تتمثل في نواة الجماعة التى ترجع في اصلها الى اقوى علاقة للنسب بين صفوفها . ويفرض الزعماء المكونون لنواة العصية سيطرتهم - عن طريق قرابة العصب الوثيقة فيما بينهم وباستخدام القوة (٦) - ليس فقط على المرتبطين بهم بالخلف والولاء وانما ايضا على العصابات الاخرى التابعة داخل الجماعة . ومن ثم فان الحياة في العمران البدائي تؤدي الى تكوين عصابة عامة كبرى تتميز بهيكل موحد يضم كافة الانماط والفروع التابعة للجماعة .

يؤثر العمران البدوي على خصائص ودور العصية فالصراع من اجل البقاء واسلوب الحياة يتميز بالفقر المدقع يطبع العصية في هذه المرحلة من تطورها بسمات ملائمة لهذه الظروف وتتمثل في التحفز والدينامية والعنف . وفيما يتعلق بدورها ، فان العصية تعتبر حيوية في حالات الدفاع والهجوم . فبفضلها يمكن الدفاع عن افراد الجماعة ضد كافة الاخطار وتحمل المرتبطين بها سواء كانوا اتباعا ام حلفاء . وفي حالة الهجوم فان العصية ضرورية ايضا لان الحياة القاسية غير المستقرة للجماعة تحتاج الى قوتها لتوفير ضروريات الحياة المكتسبة من الطبيعة او المفتصة من الجماعات المجاورة . بالإضافة الى هاتين المهمتين ، يقوم زعماء العصية بدور ثالث يستند الى مكانتهم ومنزلتهم الشخصية العالية التى تسبغ عليهم نوعا من السلطة العرفية لتسوية الخلافات الداخلية وكبح جماح الاشرار والخارجين على الجماعة (٧) .

(٦) المقدمة ، ص ٤٢٩-٤٢٨ ، MR. I, pp. 269, 270

نسير هنا الى الفصل ١١ في طبعة وافي، وهو مفقود في طبعتي فرانز روزنثال وكامبر
(٧) المقدمة ، ص ٤٥٤-٤٥٣ ، MR. I, pp. 268, 302, 303.

ان العمران البدائي لا يؤثر فحسب على عناصر العصبية المذكورة آنفاً، وإنما يؤثر أيضاً في تشكيل هدفها النهائي . فقد أوضح ابن خلدون أن غاية العصبية هي سلطة الملك (٨) والحياة الأفضل التي لا تتردد في تحقيقها متى توفرت لها القوة الكافية ووحدة الصف . وتوضح الطريقة التي استخدم بها عبارة « غاية » معنى ذاتياً وموضوعياً على حد سواء . فمن الناحية الذاتية يهدف زعيم العصبية الى الحصول على السلطة الملكية كوسيلة لحياة أفضل وأيسر . ومن الناحية الموضوعية ، يتم التطور من العمران البدائي الى العمران المتحضر بحكم الضرورة الطبيعية التي تجد ادائها في العصبية .

خلاصة القول ان العصبية في العمران البدائي هي قوة حازمة موحدة قادرة على الدفاع عن الجماعة ، والضغط على العصبية الأخرى للحصول على مطالبها ، وكبح جماع الخلافات الداخلية ، وفرض التغيير الى شكل آخر للحياة أكثر تقدماً . ان مغزى هذا التفاعل المتبادل في رأينا جدير بالتحليل . فبينما نجد ان هيكل وخصائص ودور العصبية تعتبر نتاجاً لاسلوب الحياة البدائي في ظل البداوة ، فان هذه العصبية نفسها هي التي تقوم في مرحلة لاحقة بدور وسيلة او أداة التغيير فتضع حداً لهذا الاسلوب البدائي القديم وتساعد على نقل الجماعة الى اسلوب جديد للحياة في ظل الحضارة .

في العمران المتحضر ، يشرح ابن خلدون ظروف مرحلة مغايرة من التفاعل المتبادل بين اسلوب الحياة الجديدة السهل وبين عناصر العصبية السابق ذكرها . وكانت أولى ملاحظاته هي ان القادمين الجدد من البدائيين يتكيفون تدريجياً مع الحياة المتحضرة ومتطلباتها . ففي البداية ، تستمر مشاعر وروابط الانماط المختلفة للعصبية رغم ان دورها يفقد مبرر وجوده باعتبارها أول عنصر يتأثر بالتغيير بصورة مباشرة . للتدليل على ذلك سنستشهد بثلاثة امثلة ذكرها ابن خلدون في سياق مناقشته .

بالنسبة للدفاع ، تولد الحياة الجديدة للجماعة في المدينة المحاطة بالاسوار والحرس مشاعر لم يسبق لها مثيل بالامن والاعتماد على حماية الآخرين . كما توضع اجراءات حكومية جديدة أكثر حزماً وانضباطاً لتحتل محل سلطة الزعماء القبليين، وهي اجراءات تستخدم في حل المنازعات الداخلية وكبح جماح الخارجين على الامن والنظام. بالإضافة الى ذلك ، فان الاستيلاء على ثروة الاسرة الحاكمة السابقة واتباع اساليب أكثر سهولة لكسب العيش تأخذ مكان الاساليب التي كانت متبعة في المرحلة البدائية الأولى حيث كانوا

يعتمدون على الصراع والسلب والنهب لتوفير مجرد الاحتياجات الضرورية
لإقامة أودم من يمولونهم . (٩)

في هذه المجالات الثلاث ، تحل سلطة سياسية مركزية جديدة محل
العصبة في إشباع الضروريات المادية والحوية للجماعة . بمعنى أن الانتقال
إلى أسلوب حياة أكثر تقدماً ، وقيام سلطة سياسية منظمة أو نظام ملكي
يؤدي إلى الحد من دور العصبة في هذه المجالات ، ومن ثم إلى الحلول محلها
بصورة كاملة في النهاية .

يتعرض هيكل العصبة لتغير مماثل بعد هذا الانتقال . ويمكن أن
نلاحظ في هذا الصدد أسباباً ثلاثة يعزى أولها إلى الظروف السابق ذكرها .
فقد أوضح ابن خلدون صراحة أن إشباع الحاجات في العمران البدائي -
والذي يتطلب روابط قوية للعصبة بين أعضاء الجماعة - يتحقق في العمران
التحضر بوسائل أخرى سياسية . يعني هذا أن مخاطر البداوة واحتياجاتها
المادية ، كانت هي القوة المحركة التي وحدت مختلف أنماط وفروع العصبة
معاً . ومع تحلل واختفاء تلك العوامل التي كانت تؤدي إلى الترابط بعد
الانتقال إلى المرحلة الجديدة ، يصبح من الصعب على هيكل العصبة أن يفلت
من مصير مماثل .

يعزو ابن خلدون السبب الثاني لتقطع أوصال العصبة وتفكك هيكلها
إلى اختلاط الأنساب فالعصبة في رأيه تقوم على نقاء النسب ومشاعر
التراحم القوية الناجمة عن الوعى بالانتماء لأصل مشترك والتي لا يمكن
ضمانها إلا عن طريق الظن أي العيش في القفر في ظل حياة بدائية . ويدمر
الانتقال إلى العمران الحضري هذا النقاء بسبب التزاوج بين الجماعات
العربية المختلفة وأطراد الاختلاط مع غير العرب الذي حدث بصفة خاصة
بعد الفتوحات الإسلامية . (١٠)

أما السبب الثالث لتفكك هيكل العصبة فيرجع إلى نوع الحياة نفسها
في ظل الحضارة والتحلل المفروض عليها نتيجة لتعرضها للاضطهاد على يدي
زعيمها الذي يخشى قوتها بعد استيلائه على سلطة الملك . وبلغت ابن خلدون
النظر إلى المساوي والتناقضات التي يولدها العمران الحضري وآثاره
السلبية على هيكل العصبة . وسنتحدث بالتفصيل عن هذه النقطة في الفقرة

(٩) المقدمة ، ص ٤٨١-٤٨٠-٤٧٢ MR. I, pp. 262, 338, 339.

(١٠) المقدمة ، ص ٤٧٦-٤٧٥ MR. I, pp. 265-267

التالية التي نعالج فيها خصائص العصبية في ظل الحضارة ، ثم في الدراسة المفصلة فيما بعد حول الدور الاجتماعي للعصبية .

تعرض خصائص العصبية أيضا لتغيرات جذرية نتيجة للانتقال التدريجي من بساطة العمران البدوي الى الوفرة والفنى في ظل العمران الحضري . ويمضي الوقت ، ينغمس أعضاء الجماعة في اشباع ملذاتهم والتمتع بحياة تتسم بالدعة والسكون . كذلك ينغمس الاشخاص المرتبطون بالعصبية عن طريق الحلف والولاء في نفس الحياة المترفة وفي جو الاسترخاء . ومن هنا تتضائل مشاعر التضامن والاخلاص للقضية المشتركة سواء بين أعضاء العصبية او بين المرتبطين بها . ثم يؤدي الفرق في الرفاهية الزائدة التي يسميها ابن خلدون خروج: لتurf عن الحد الى اضعاف روح القتال لديهم والقضاء على الخشونة والصلابة التي ميزت حياتهم البدائية الاولى . لهذا يستخلص ابن خلدون بحق أن مثل هذا الوضع يفت في عضد العصبية ويفلق شكيمتها ويدفع بالملك ، الى جانب اسباب أخرى ، الى استيراد المرتزة ليدعم بهم سلطانه الداخلى وليدافع عن أسرته الحاكمة في مواجهة الموجات الجديدة من الجماعات البدائية القوية (١١) .

يشير هذا التصوير البارع لابن خلدون الى نوع من التفاعل - يختلف عن ذلك الذي ناقشناه من قبل - بين أسلوب الحياة في ظل الحضارة وبين العصبية . فعلى الرغم من ان التغيرات الكبيرة التي تؤثر على دورها ، وهيكلا وخصائصها هي في هذه الحالة أيضا نتائج لاسلوب المعيشة - ونقصد هنا اسلوب العمران الحضارى - فاننا لا نلاحظ اى رد فعل هام من جانب العصبية على نفس المستوى الديناميكي الذي كان يحدث في ظل العمران البدائي . وفيما عدا المقاومة الضئيلة لمحاولات الملك للاستئثار بشمار الحكم ، والتحولت غير الهامة في السلطة بين فروع نفس الجماعة ، فان العصبية الرخوة المتحللة تصبح من الناحية العملية عاجزة عن احداث تحول سياسي جذري مماثل للتحول السابق الذى ادى الى الانتقال من البداءة الى الحضارة . بمباراة أخرى ، هناك تفاعل متوازن نسبيا بين العمران البدائي وبين العصبية وذلك بعكس التفاعل غير المتكافئ الذى يحدث بين العمران الحضارى وبين العصبية .

هناك ملاحظة أخيرة قبل أن نختم هذا البند من مناقشتنا ، وهي انه اتفقا مع الفرض المنهجى الثالث الذى تناولناه في الفصل الثانى اعلاه ،

نستطيع هنا أيضا ان نلاحظ الطابع الديناميكي لتفسيرات ابن خلدون . بمعنى انه لا يمكن ان نجد استغرابا مجردا بين الاسباب والنتائج في دراسته للعصبية في البيئتين البدوية والحضرية . ففي حين ان العصبية البدائية والقوية بكل ما يعيها من خصائص ، هي نتاج لاسلوب الحياة في ظل البداوة ، فانها تعمل في الوقت المناسب كسبب اساسي لتغيير نفس اسلوب الحياة هذا الى اسلوب آخر مختلف تماما حيث تلعب دور الاداة او السبب (او العلة) في نقل الجماعة الى حياة الحضارة ، اى ان العمران هنا أصبح نتيجة (او معلولا) .

تستمر التأثيرات المتبادلة بين الاسباب والنتائج وحلول بعضها محل البعض الآخر في ظل العمران الحضري الذي يصبح سببا (او علة) هذه المرة فيؤثر تأثيرا سينا على كافة جوانب العصبية التي صارت نتيجة (او معلولا) اوذلك بالطريقة الموضحة في هذا البند . مع ذلك ، قد تعود العصبية لتلعب دور السبب مرة أخرى بعد ان تصل الرفاهية ، والفساد والظلم الى الذروة . حينئذ قد يسعى احد فروعها الذي لا يزال يحتفظ ببعض القوة الى احداث تغيير من خلال المنازعات الداخلية على السلطة بين الاجنحة المتصارعة للجماعة . وان كان على نطاق ضيق ، فينجح في تنصيب ملك جديد . معنى ذلك انه لا يمكن النظر بشكل جامد الى العصبية او العمران - سواء كان بدائيا او متحضرا - كان نعتبر ايا منهما كسبب مطلق او نتيجة مطلقة ، اى ان كلا منهما لا يمكن في الواقع ان يكون سببا او نتيجة بصورة دائمة . ان تسلسل عرض ابن خلدون الموضح اعلاه يؤكد انه اذا كان لنا ان نستوعب مفهومه عن العصبية باسلوب صحيح ، فاننا نحتاج الى ادراك دقيق ومحدد لمفردى التفاعل الذي شرحه بين العصبية والعمران ، جنبا الى الى جنب مع عملية الاحلال والطابع الديناميكي اللذين تتميز بهما علاقتهما الوثيقة .

المبحث الثاني

ماهية العصبية

ركزنا في المبحث الاول على معالجة ابن خلدون للعصبية كظاهرة وكقوة سياسية في البيئتين المختلفتين اللتين اخضعهما للملاحظات ، كما قمنا بتحليل مفهومه الجدلي للتفاعل بين العمران والعصبية . وفي المبحث الحالي لن نتابع مناقشاته كما جاءت متسلسلة في المقدمة وانما سنهتم بدلا من ذلك ببحث بعض السمات الهامة المرتبطة بالعصبية في كل من البداوة والحضارة على حد سواء . هذا يعني القول ان غرضنا هنا هو تحليل بعض سمات العصبية في حد ذاتها . تحقيقا لهذا الهدف سنستعرض ثلاث قضايا تدور حول :

- علاقة التماثل بالعصبية .
- علاقة العصبية بالرضا والطاعة .
- علاقة العصبية بالعنصرية .
- الرابطة التي تنقسم بين العصبية وبين عاملى الطاعة والرضا .
- مظهرها العنصرى الخادع .

ولا نجد مناصا من التحذير من انه نتيجة للتحليل الذى اوردناه اعلاه لجوهر آراء ابن خلدون في العصبية ، فانه سيكون من الصعب تلافى بعض التكرار في المناقشات التالية .

علاقة التماثل بالعصبية :

نحاول في هذا البند الاول كشف سمة اساسية نعتقد انها تكمن وراء التضامن الذى توفره العصبية . فالفرضية المطروحة هنا اذن هي محاولة اكتشاف ما اذا كانت العصبية كما عالجها ابن خلدون هي نتاج عوامل متشابهة ام عوامل مختلفة . تسهلا للمناقشة ، سنفرق بين بعض النظريات التى تدافع عن هذه الظاهرة او تلك ، لمعرفة اين يقف هو من مدى ضرورة توفر التشابه او الاختلاف كشرط اولى للتضامن . والفكرة نفسها وان كانت قد تطورت كثيرا في العصر الحديث الا انها ليست جديدة كما يبدو

وانما ترجع الى زمن ارسطو (١٢) . هناك مثلا نظرية تفرض ان تشابه الناس في الخصائص العرقية او الاجتماعية الثقافية يقوى تضامن الجماعة . بينما تزعم نظرية ثانية ان مثل هذا التلاحم يتدعم على أفضل وجه من خلال التباين العرقي والتباين الاجتماعي والثقافي لاعضاء تلك الجماعة . ثم هناك نظرية ثالثة تنبئ وجهتى نظر تذهب الاولى منهما الى القول بأن التضامن الحقيقى لا يستند الى اى من عاملى التشابه او الاختلاف وتزعم ان مزيجا معينا منهما هو الامر الاكثر حسما ليس فقط بالنسبة للتضامن وانما ايضا بالنسبة للتجانس والوحدة والصداقة ، الخ . هذا بينما تقر وجهة النظر الثانية بوجود نوعين مختلفين من التضامن ، يفوم احدهما على التشابه ويقوم الآخر على الاختلاف (١٣) .

على ضوء هذه المقدمة الوجيزة ، سنبحث بعض الموضوعات المتعلقة بمفهوم العصبية لنعرف اى من العاملين اكثر صلة بالمناقشة الراهنة . ويشمل هذه الموضوعات اسلوب المعيشة ، السلطة ، الزعامة ، الدين . وفى حديثه عن اسلوب المعيشة ركز ابن خلدون على أهمية الحياة البدائية البسيطة في الحفاظ على الخصال الحميدة والشجاعة . ان العادات والخصال الشريرة لدى الجماعات البدائية اقل بكثير اذا قورنت بمثلها لدى الجماعات المتحضرة ، والسبب في ذلك هو :

« أنهم أكثر قربا الى الحالة الطبيعية الاولى وأكثر بعيدا عن العادات السيئة التى تؤثر على روح (الجماعات المتحضرة) من خلال التقاليد المميمة » .

ان حياتهم القاسية في البادية تضطرهم الى الاعتماد على الذات في توفير سبل الحياة وفي الدفاع عن انفسهم ، فتصبح المثابرة شبيمتهم والشجاعة طبيعتهم . هنا يصور ابن خلدون جماعة بسيطة تتسم بدرجة عالية من التجانس فيما يتعلق بالطابع البدائي لاسلوب معيشتها والحفاظ على امنها . اى انه كان يرى ان تشابه الظروف الصعبة يولد التعاون لمواجهة هذه الشاق ، ومن ثم يقوى شعورهم بالعصبية التى تتوافر لهم عن طريق روابط الدم او الحلف . على الجانب الآخر تقدم الحياة المتحضرة

Cf. Aristotle on Friendship (Philia), The Ethics, translated by J.A.K. Thomson, The Penguin Classics, London 1961, Book 8, 1, pp. 227, 229, 12, 251.
P. Sorokin, Society, Culture and Personality, op. cit. pp. 133, 141.

الصورة المعاكسة بسبب استيعاب العمران الحضري لجماعات وعادات متباينة . لهذا يمكن استخلاص أن الافتقار الى التماثل - وخاصة اذا قرن بانتائج المدمرة لحياة الرفاهية الزائدة - عامل يؤثر بصورة سلبية على العصبية . ونستطيع اثبات هذا الفرض بالاستشهاد بمقولة أخرى شرح فيها ابن خلدون الظروف التي أعقبت الفتوحات الاسلامية وكيف أن اندماج العرب مع الفرس ومع الجماعات العرقية الاخرى قد أدى الى فوضى شاملة في الانساب واختفاء ثمرتها وهي العصبية (١٤) .

في مجال السياسة ، ذهب ابن خلدون الى القول بأن الاستيلاء على السلطة ومد النفوذ والسيطرة تصبح كلها امورا ممكنة وبصورة افضل واسهل اذا تصدى لتنفيذها من أسماهم بالتوحشين . ولا يفصح ابن خلدون من ذلك سهم أو الانتقاص منهم وانما يشتق تلك التسمية من اصطلاح « خلق التوحش » الذي استخدمه في مكان آخر من المقدمة كناية عن طابع الشدة والصرامة والبأس الناتجة من الظن اى سكنى القفر الوغل في الصحراء . وانطلاقا من هذا المفهوم ، فإن الجماعات البدائية القوية الشكيمة التي أشرنا اليها من قبل تسم بقدر كبير من التجانس بسبب تلك الظروف البدائية المتشابهة . وبالمقارنة مع الجماعات البدائية الاخرى كالبربر والتركمان ، استخلص أن البدو من الاعراب - بحكم ظنهم - يشكلون صورة نموذجية لآكثر الجماعات احتفاظا بمشاعر العصبية .

بالمثل ، فإنه في تطبيقه على القوى التي تستطيع انقاذ أسرة حاكمة متهاوية من مصيرها المحتوم ، يلاحظ ابن خلدون انه طالما احتفظ جانب من الجماعة بمصيبتهم ، فإن السلطة الملكية التي يفقدها فرع من فروع الجماعة تنتقل بالضرورة الى فرع آخر منها (١٥) . بمعنى انه ما دام هناك قسم أو قطاع من الجماعة لم تغدده الرفاهية الزائدة ، وما دام متمسكا بصفات القوة والتفكير التماثل اللذين توفرهما العصبية ، فحان هذا القطاع أو الفرع سيكون قادرا على انقاذ النظام السياسي من الانهيار الكامل الذي يتسبب فيه الفرع الحاكم المتحلل . ويمكن أن نلاحظ سواء هنا ام في أى موضع آخر من مقدمته ، أن ابن خلدون يؤكد مرارا وتكرارا

(١٤) المقدمة ، ص ٢٧٦ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٤١ ، ٢٥٠ ، ٢٥١

MR. I, pp. 267, 254, 258, 263, 265

MR. I, pp. 2838, 297

(١٥) المقدمة ، ص ٢٣٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥١

A. Toynbee, A Study of History, op. cit.,

انظر كذلك :

vol. III, p. 474.

على خصائص العصبية تلك باعتبار أنها الوسائل الوحيدة التي تمهد لإقامة السلطة الملكية ، أى الملك .

على التقيض من ذلك ، فإن فقد الصفات المتماثلة التي توفرها العصبية - سواء كان ذلك راجعا للرفاهية الزائدة أو للنبعية السياسية - يعرقل إقامة السلطة الملكية . وقد عبر ابن خلدون عن رأيه هذا بأوضح عبارة عندما شرح كيف أن عدم التماثل الذى يظهر في اختلاف الآراء والرغبات يسد الطريق أمام انشاء الملك . جاء ذلك في فصل بعنوان :

« ... الاوطان الكثيرة القبائل والمصائب قل أن تستحكم فيها دولة » :

« والسبب في ذلك اختلاف الآراء والاهواء ، وإن وراء كل رأى منها وهوى عصبية تمنع دونها ، فيكثر الانقراض على الدولة والخروج عليها في كل وقت ، وإن كانت ذات عصبية ، لأن كل عصبية ممن تحت يدها . تظن في نفسها منعة وقوة » (١٦) .

تناول ابن خلدون أيضا المفزى الهام للتماثل بالنسبة لموضوع الزعامة . ففي اشارته الى حجم العصبية - أى العصبية العامة الكبيرة والعصبية الأصغر المرتبطة بها - يؤكد على أنه لا يكفى 'نماء الزعيم الى العصبية العامة وإنما يرى من الضروري أن ينحدر من أقوى فرع في هذه العصبية الكبيرة (١٧) لأن ذلك بضمن درجة أعلى من التجانس ويكفل تضامنا أقوى واستجابة أسرع لهذه الزعامة .

إذا نظرنا الى التماثل من زاوية أخرى فإنه قد يعنى أيضا وحدة الصف داخل الجماعة . وكل ما قيل أعلاه قابل للتطبيق في هذا الصدد ، فعلى سبيل المثال ، فإن الحياة البدائية التي تشير الى درجة عالية من التماثل ، تخلق جماعة وعملا موحدين . وإذا كان هناك جماعتان متكافئتان تقريبا في العدد والقوة والعصبية ، فإن تلك الجماعة الأكثر توحشا والأكثر رسوخا بجذورها في العادات والحياة البدائية ، لديها فرصة أكبر لاحتراز التفوق واخضاع الجماعة الأخرى .

(١٦) المقدمة ، ص ٤٧٦ ،

MR. I, pp. 313, 286, 287 ثم قلن في ذلك : ألقنة ، ص ٤٦١-٤٤١ ،

(١٧) المقدمة ، ص ٤٨٠-٤٢٩-٤٢٨ ، MR. I, pp. 269, 337

من هذه الزاوية نستطيع بصورة أفضل بحث موقفه من العلاقة بين الدين والمصيبة . أن الدين في رأى ابن خلدون أقدر من المصيبة على تحقيق وحدة الصف داخل الجماعة لأنه يقضي على الآثار الضارة للمنافسات ومشاعر الغيرة :

« وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب ، والتغلب إنما يكون بالمصيبة واتفاق الإهواء على المطالبة . وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في أقامة دينه .. أن الصفة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل المصيبة وتفرد الوجهة الى الحق . فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء ، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه ، وأهل الدولة التي هم طالبوها وإن كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل فلا يقاومونهم وأن كانوا أكثر منهم ، بل يفلبون عليهم ويعاجلهم الغناء بما فيهم من الترف والذل كما قدمناه » (١٨) .

يشرح ابن خلدون كيف أن الدين يمهّد الى التآلف والتجانس ويزود النظام السياسي في البداية بقوة إضافية علاوة على تلك التي تولدها المصيبة وإن كانت أكثر منها شدة وبأسا . ويكشف النص القتيبى أملاء أن المصيبة بمساعدة الدين ، تجتث عوامل الصراع ومن ثم تصبح أكثر قدرة عن ذى قبل على تدعيم دورها كقوة موحدة للفصائل التي تتكون منها المصيبة . وتشكل الوحدة بهذا المعنى عنصرا من العناصر الرئيسية التي تكفل القوة السياسية واتساع نفوذ الحاكم .

باختصار ، فإن تحليلنا لمفهوم ابن خلدون للمصيبة ولتفسيراته النظرية لملاقاتها المتبادلة مع الظواهر الأخرى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، يشير الى أنها محصلة عوامل التماثل وليست وليدة الاختلاف . وهذه العوامل سواء كانت مادية أم روحية هي شروط أولية لصيقة بالمصيبة ولا يمكن فصلها عنها .

MR. I, pp. 319, 320, 283

(١٨) المقدمة ، ص ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨

قارن ما ذهب اليه الدكتور سيد حسين الانصاري في تعليقه على نظرية دور كاي و

Syed Hussein Alatas, Reflections on the Theories of Religion, The Hague 1963, p. 36.

٢ - علاقة العصبية بالرضا والطاعة :

القضية الثانية هي قضية العلاقة بين العصبية وبين عنصرين متلازمين هما الرضا والطاعة . فإذا تناولنا بالتفصيل كتابات ابن خلدون حول هذه العلاقة فإنا سنجد اتجاها واضحا لديه بعدم إمكانية الفصل بين العصبية وبين الرضا الذي يعتبره شرطا حيويا لعدم سلطة زعيم الجماعة . بالمثل فإن الطاعة والرضا لا ينفصلان . أن الملك - شأنه في ذلك شأن زعيم العصبية - يستطيع أن يحصل على رضا شعبه أو قبيلته إذا تخطى بالخصائص الضرورية لضمان طاعته . على العكس من ذلك ، فإن الملك عرضة لأن يفقد رضا شعبه وحتى حكمه إذا أساء معاملته أو ظن أنه أسمى منه أو أنه ملزم بطاعته لمجرد أنه ورث سلطة الملك أو زعامة العصبية .

« ... فربأ بنفسه عن أهل عصبيته ، ويرى الفضل له عليهم وثوقا بما فيه من استتباعهم ، وجهلا بما أوجب ذلك الاستتباع من الخلال التي منها التواضع لهم . والاختد بجماع قلوبهم ، فيحتقرهم بذلك ، فينفصون عليه ، ويحتقرونه ويدبلون منه سواء من أهل ذلك المنبت ، ومن فروعه في غير ذلك القعب للأذعان لعصبيتهم كما قلناه ، بعد الوثوق بما يرضونه من خلاله . فتنمو فروع هذا ، وتندوى فروع الأول ، وينهدم بناء بيته . هذا في الملوك . وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع » (١٩) .

يبرهن ابن خلدون بالأدلة أنه على الرغم من روابط الدم أو العلاقات الوليقة الأخرى ، فإن افتقاد الرضا يدمر هيكل العصبية والنظام السياسي الذي يمثلها . وفي هذا السياق ، فإن المشاعر والتصرفات الناجمة عن العصبية تبين أن طبيعتها - كما فهمها ابن خلدون - ليست مستمدة من الطاعة العمياء . بمباراة أخرى ، فإن الحاكم لا يجب أن يتجاوز حداً معيناً في تعامله مع أفراد الجماعة لأن الطاعة التضمنية في العصبية هي طاعة مشروطة . بمعنى أنها ليست تمجيلاً وطاعة عمياء لزعيم مستبد أو فاسد .

٢ - علاقة العصبية بالعنصرية :

القضية الثالثة والاخيره في تحليلنا لمفهوم ابن خلدون لاهية العصبية - هي استقصاء ما يمكن ان يبدو ظاهريا او يؤول على ان لها طابع عنصري . بعد ذلك ، سنستشهد بأقواله لاثبات مجافاة ذلك للواقع . وترجع ضرورة هذه المناقشة في رأينا الى احتمال ان يؤدي مسأله بعض حججه الى الظن بأن مفهومه لها يعكس نوعا من العنصرية . ولا شك أن هناك بعض المؤشرات التي قد تفضي الى سوء الفهم هذا ، منها معالجة التفصيلية لموضوعات مثل طريقة الحفاظ على نقاء النسب ، الأسباب المؤدية الى اختلاط الانساب وآثارها الضارة على هيكل العصبية والسلطة ، مفهومه للنباله ، اعتقاده بأن امكانيات الزعامة والقدرات العالية قاصرة على الافراد الذين يكونون نواة العصبية او النسب الخاص كما يسميهم حيث النمرة أشد لقرب اللحمة .

لوضع الامور في نصابها ، يجب الان نسي أن المبدأ الذي استخدمه ابن خلدون في تحليله كان هو معيار نقاء الدم . نفهم هذا من معالجته للمطالبات الواجب توافرها لتولي الزعامة في جماعة معينة . فقد افترض انه حتى لو تمكن شخص غريب عن الجماعة من الاندماج فيها واقامة علاقات وثيقة مع افرادها ، فانه لن يكون قادرا على تولي رئاستهم . ويعزو ابن خلدون ذلك الى انه لا يحصل على الزعامة الا من يستحقها بمقتضى الوراثه ، لانه من المسلم به في مثل تلك الجماعات والبيئات أن الرئاسة لا تكون فيهم الا بالعصبية (٢٠) .

١٢٥٠

لا يبدو هذا غريبا لانه انطلق من فرض آخر سبق أن اثبت صحته وهو أن التضامن الوثيق الفعال ينتج في المحل الاول من روابط الدم . ان هؤلاء الذين يستحقون تولي الزعامة هم في الواقع رؤساء أكثر فروع العصبية شجاعة وبدائية وشراسة . وتظل هذه الزعامة في أعقابهم حتى يفقدون تلك الخصال الاولى عندما يتبنون حياة الترف والدعة . أي ان ابن خلدون يؤكد أنهم لا يتسمنون السلطة والزعامة لان دماء نبيلة تجري في عروقهم أو لانهم ينحدرون من عرق مميز . على العكس من ذلك نجد

(٢٠) المقدمة ، ص ٤٢٦ ، MR. I, p. 270 فارن أيضا :

The Encyclopedia of Islam, Leiden 1960, Vol. I, p. 681.

(٢١) المقدمة ، ص ٤٢٦ ، MR. I pp. 279, 280 ، أنظر كذلك :

G. Bouthoul, «L'esprit de corps selon Ibn Khaldoun»,

op. cit., 220.

ينتقد مفهوم النبالة على أساس استحالة وجود أى إنسان ينحدر من سلالة نقية تماما أو يحظى بنسب متواصل منذ آدم عليه السلام .

وقد شجب ابن خلدون ذلك النوع من الحكام الذى يؤدى به غروره الى الظن بأن شرعية حكمه مستمدة من اصالة النسب وليس من القسوة والبقظة . لهذا يعيب على مثل ذلك الحاكم أنه :

« ... أضع الخلال الحافظة لبناء مجدهم واحتقرها ، رتوهم أن ذلك البيان لم يكن بمعاناة ولا تكلف وانما هو أمر وجب لهم منذ أول النشأة بمجرد انتسابهم وليس بعصاية ولا بخلال ، لما يرى من التجارة بين الناس ، ولا يعلم كيف كان حدوثها ولا سببها ، ويتوهم أنه النسب فقط » (٢١) .

هناك عامل آخر يوضح كيف ان مفهوم ابن خلدون للعصية ليس له علاقة بالمنصرية ، ونعنى بذلك آراءه حول خصائص البدو الرجل . فقد شرح كيف ان بداوتهم تجعلهم اقل الناس استعدادا للخضوع لبعضهم البعض لانهم غلاظ أباة طموحون ومتلهفون على الزعامة . اكثر من ذلك فان حجب الزعامة ليس قاصرا على العناصر الفربية عن العصية فحسب ، بل ان افراد نفس العرق المنتمين الى الجماعة يستبعدون بعضهم البعض من الحصول عليها ما لم يتم انتزاعها قسرا وليس لمجرد الشهرة او نبالة النسب .

ولعل مما يزيد تقييمنا لمفهومه وضوحا ما ذهب اليه من ان العناصر الفربية عن الجماعة - سواء كانوا عربا أم غير عرب - يعتبرون بمرور الوقت اعضاء حقيقين ، لان المعنى الوحيد للانتماء الى جماعة أو أخرى هو ان يلبى الفرد حاجات الجماعة ويخضع لقوانينها . يقول ابن خلدون :

«واذا وجدت ثمرات النسب فكانه وجد ، لأنه لا معنى لكونه من هؤلاء ومن هؤلاء الا اجران احكامها واحوائهم عليه ، وكأنه التحم بهم » (٢٢) .

بالمثل فان نظريته حول العمران ليست منصرية . فقد عزا ابن خلدون انهيار العمران وتحلل الجماعة الى الفساد الناجم عن أسلوب المعيشة

الذى يؤدي الى تحلل العصبية بصفتها العمود الفقري للسلطة والحكم .
فاذا استعدنا للذاكرة بعض النظريات الاحداث (٢٣) ، التى لا تزال اصداؤها

(٢٣) يرى آرثر دو جوبينو ، الاب الروحي لكثير من ايدولوجيات العنصرية والسيوتنية الحديثة منها والمعاصرة ، ان انهيار الحضارات والامم يرجع الى تحلل السلالات. وتصل السلالات يرجع بدوره الى امتزاج الدم بالتزاوج او الهجرة ، وفي كل عملية امتزاج فان السلالة الاذن تصبح دائما هي الغالبة .

Arthur de Gobineau, *Essai Sur L'Inégalité Des Races Humaines*, Deuxième éd., Paris 1884, (prem. éd. 1853), Tome I, Livre I pp. 23, 24, 7 ff.

انظر تعليق هانا آرنت على هذه القولة :

Hanna Arendt, *The Origins of Totalitarianism*,
New York 1966, (first publ. 1951), p. 172.

وفيما يلى نصى حرقى من كتاب دوجو بينو يوضح آراءه التى ذكرناها اعلاه :

“... les nations meurent lorsqu'elles sont composées d'éléments dégénérés. La réponse était fort bonne, étymologiquement et de toute manière; il ne s'agissait plus que de définir ce qu'il faut entendre par ces mots : nation dégénérée. C'est là qu'on fit naufrage : on expliqua un peuple dégénéré par un peuple qui, mal gouverné, abusant de ses richesses, fanatique ou irréligieux, a perdu les vertus caractéristiques de ses premiers pères Je veux bien que les peuples périssent parce qu'ils sont dégénérés, et non pour autre cause....” *Essais*..., op. cit., p. 23, pp. 7, ff.

ولعله من دواعى الفخر لعالم السياسة الكبير ابن خلدون أنه كان متجردا من امثال تلك النظريات العنصرية الضيقة . ونعتقد ان ايمانه الدينى العميق وتأثير الفاهيم الاسلامية عليه جعله يرجع انهيار الحضارات وتفكك الجماعات الانسانية الى اسبابها الحقيقية الاجتماعية والاقتصادية ، وليس كما فعل غيره من بعده مثل دوجو بينو وجوزيف آرثر ويدنشارد فاجنارواهوستون تسميرلين وادولف هتلر ، الذين حاولوا عبثا العثور على ادلة بيولوجية وانثروبولوجية لاباث نفوق العنصر الابيض وتعليل اضمحلال الاسم والجناس الاخرى التى اسماها منطحة . انظر فى ذلك :

George H. Sabine, *History of Political Theory*, Third ed., London 1936 (first publ. 1937), pp. 906 ff.; Adolf Hitler, *Mein Kampf*, 316—313, 329, quoted by Joachim Remak, *The Nazi, Years. A Documentary History* Englewood Cliffs, N.J. 1969, pp. 33, 34, 36, 37.

ولعلامة الموضوع باراء ابن خلدون ، ونظرا لاهمية مشسكلة العنصرية المعاصرة ،

لثيوفينية والعنصرية تتردد حتى اليوم ، فان مفهوم ابن خلدون للعنصرية يبدو أكثر تقدمية بما لا يدع مجالاً للمقارنة .

تسكن هذا الاستطراد بالإشارة الى بعد نظر وسداد أفكار ابن خلدون الذي انتقد .. وهو لا يزال في القرن الرابع عشر - الوهم التاريخي الذي يسيطر على اليهود ويدفعهم الى اللعن بنقائهم العرقي . فهو يقول في ذلك : « وقد يكون للبيت شرف اول بالعصبة والحلال لم يسلبوا منه لذهابها بالحضارة كما تقدم ، ويختلطون بالفقار ويبقى في نوسهم وسواس ذلك العصب يمدون به انفسهم من اشرف البيوتات اهل المعالي وليسوا منها في شيء ، للذهاب المعصية جملة - وكثير من اهل الامصار الناشئين في بيوت العرب او العجم لاول عهدهم موسوسون بذلك . واكثر ما رسخ الاسواس في ذلك لبني اسرائيل فانه كان لهم بيت من اعظم بيوت العالم بالبيت : اولاً لما تعدد في سلفهم من الانبياء والرسل من لدن ابراهيم عليه السلام الى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم ، ثم بالعصبة ثانياً وما اتاهم الله بها من الملك الذي وعدهم به .

ثم انسلخوا من ذلك اجمع ، وضربت عليهم الذلة والمسكنة ، وكتب عليهم الجلاء في الارض ، وانفردوا بالاستعباد للكفر الاغا من السنين . وما زال هذا السواس مصاحباً لهم فتجدهم يقولون هذا هاروني ، هذا من نسل يوشع ، هذا من عقب كالب ، هذا من سبط يهوذا مع ذهاب المعصية ورسوخ الفل فيهم منذ احقاب متطاولة . وكثير من اهل الامصار وغيرهم المتفطنين في انسابهم عن المعصية يذهب الى هذا الهديان « الفتنة ، من ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، انظر ايضا مؤلفنا : « أزمة الفكر الصهيوني المعاصر » ، القاهرة ١٩٧١ . ص ٩٤ .

وفي الواقع ، هناك اوجه شبه واضحة تستحق الدراسة بين آراء دو جو بنو والإيديولوجيات العنصرية المعاصرة مثل الصهيونية والنازية والإبارتهايد ، وخاصة اتجاهها جميعاً الى لقاء اللوم والنظر بعين الشك الى نتائج التقارب بين الجماعات البشرية المختلفة وامتزاج الدم الناتج من التزاوج أو الهجرة - فمثلاً موقف النازية في عهد هتلر معروف ، اذ كانوا يشجعون زواج الالمانيات من الاربين فقط ، كذلك فان النظام العنصري للإبارتهايد في جنوب افريقيا يشتر زواج البيض من الملون جريمة يعاقب عليها القانون بالسجن . اما موقف الصهيونية المتشددة داخل اسرائيل وفي الدياسبورا فموسم معروف ايضاً ، وخاصة بالنسبة لرفض الزواج المختلط بين اليهود وغير اليهود .

بالثل ، فقد دعي الوهم باللقاء العرقي لدى دماء الغازية الى المناداة بان جميع الجنس غير الاري - ومنها اليهود - هي أجناس دنيا **Untermenchen** غير مرغوب فيها من الناحية العنصرية . ويمثل خطر مثل تلك الايديولوجيات العنصرية فيما يتخض منها من سياسات - فقد بدأ هتلر وضع اوهامه موضع التنفيذ فاعل مساعدته رابنهات هابديرسن في يناير ١٩٤٢ بدء المذابح الدموية وان كان قد اطلق عليها اسم : **الحل النهائي Endlösung** للتخلص من الاجناس المنحلة . واختص مساعد هتلر بالذكر اليهود والقبائل المتجربة . انظر في ذلك : Christopher Sykes, Cross Roads to Israel, London 1965, 162, 279.

تذكرنا هذه الفتنة بعنصرية المفكرين الصهاينة الذين يبررون حملات اباداة الجنس ضد العرب بايديولوجية مشابهة تحط من قدرهم وتهاجم تخلفهم وتحميلهم مسؤولية اباداة التي يتعرضون لها .

المبحث الثالث

دور العصبية

١ - دور العصبية كقوة سياسية :

كيف عالج ابن خلدون العلاقة بين العصبية وبين السلطة السياسية ؟
كيف يؤثر تطورها على شكل وايقاع العمل السياسى ؟ هل يمكن ان تقوم
العصبية بدور الوازع ؟

في اجابتنا على السؤال الاول ، نشير الى تأكيد ابن خلدون على
الحاجة الملحة للعصبية من اجل اقامة السلطة السياسية سواء داخل
جماعة معينة او في المجتمع ككل ، وذلك انطلاقا من نظريته الى دور العصبية
كأصلح اداة يمكن الاعتماد عليها لفرض دعوة سياسية جديدة ، او الدفاع
عن جماعة ما ، او تدعيم نفوذ الدين . وكما ذكرنا من قبل ، فان فعاليتها
تكون في اوضح صورها كلما اقتربت من مركز الجماعة ، اى من الاسرة
كناية عن هؤلاء المنحدرين من اب واحد .

لهذا فان الرابطة القوية وكذلك الدينامية اللتين تعبر عنهما هذه
النواة ، تكونان اقوى من مثيلتهما في حالة العلاقات والعصبية الاخرى
الاكثر بعدا عن تلك النواة . وحيث ان الرئاسية على جماعة ما لا يمكن
تحقيقها الا بالقوة ، فان هذه النواة تصبح في وضع موات لتحقيق هيمنتها
على جماعتها ثم تمد سيطرتها بعد ذلك بالقوة على الجماعات الاخرى .
ويعتمد ابن خلدون على مشاهداته ليوضح كيفية تجمع هذه الشراذم
المنفصلة والجماعات المتناثرة حول اقواها وبالذات حول نواتها لتتكون منها
جميعا عصبية موحدة قوية وكبيرة هي التى يعزو اليها كل الفضل في
النشاطات السياسية الهامة التى تقدم عليها الجماعة .

يشرح ابن خلدون نفس الفكرة بطريقة أخرى فيعقد مقارنة بين
قوة العصبية وبين القوى الطبيعية الاخرى كاشعة الضوء مثلا التى تخفت
كلما ابتعدت عن مصدر الاشعاع . ثم يستخلص من المقارنة ان قوة الاسرة
الحاكمة تكون في اوجها في مركز الحكم اى في العاصمة اكثر منها في اقاليمها
الحدودية حيث تقل تدريجيا العناصر المنتمة مباشرة الى العصبية ولايتبقى
منهم من يكفى ليحكم السيطرة على هذه الاقاليم البعيدة عن المركز . يضع هذا

حدا لاى توسع اقليمى ، ولو فرض ان حدث فانه لن يجد قوى إضافية من عصبيتهم للتمكين له والدفاع عنه . لهذا فانه لا غنى عن العصبية للحصول على السلطة السياسية والاحتفاظ بها (٢٤) .

للإجابة على السؤال الثانى - الذى يفترض نوعا من التأثير تمارسه العصبية على شكل وإيقاع العمل السياسي - سنقوم بمحاولة لبيان آثار تطورها على النشاطات السياسية في ظل الأوضاع المتغيرة . ويمكن أن نميز مراحل أساسية ثلاث يمر بها هذا التأثير . في المرحلة الاولى تلعب عصبية الجماعة البدائية دورا كبيرا في الحياة السياسية لأفرادها لانهم لا يزالون ديناميين وقادرين على التحرك سريعا ضد الجماعات الاخرى . وكلما كانت حياتهم اكثر بدائية كانت تحركاتهم اكثر اندفاعا ، ليس فقط في الدفاع عن انفسهم وإنما أيضا في القتال ضد الآخرين واطاعتهم

هذه القدرة الكبيرة على المبادرة والروح القتالية العالية تفسران لنا كيف ان اقامة السلطة الملكية ، او الدعوة الى النبوة ، او الانتصار لاية قضية اخرى ، يمكن أن تتحقق بصورة افضل في هذه المرحلة باستخدام القوة .

« ... وأما حلهم فاما يدود عنها من خارج حامية الحى من انجادهم وفتيانهم المروفين بالشجاعة فيهم ولا يصدق دفاعهم وذبادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد ، لانهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشي جانبهم واذا تبين ذلك في السكنى التى تحتاج للمدافعة والحماية فيمثلها يتبين لك في كل امر يحمل الناس عليه من نبوة او اقامة ملك او دعوة ، اذ بلوغ الغرض من ذلك كله انما يتم بالقتال عليه ، لما في طبائع البشر من الاستعصاء ، ولا بد في القتال من العصبية » (٢٥) .

وينتقل النصر في هذه المرحلة لانه لم تحدث فيها بعد منازعات جدية ولان الانسجام يسود داخل الجماعة . ان زعيم تلك الجماعة لا يعزل

(٢٤) المقدمة ، ص ٢٢٣ ، ٢٢٩ ، ٢٦١ ، ٢٧٣ ،

MR. I, pp. 263, 284, 313, 328, 329.

H. Rittre, «Irrational Solidarity Groups», op. cit., p. 36.

MR. I, pp. 268, 295 ، ص ٢٢٣ ، ٢٤٧ ، (٢٥) المقدمة ،

نفسه عن اعضائها وانما يستقل حرارة مشاعرهم تجاه العصبية وشدة ارتباطهم بها في توجيه نشاطاتهم نحو مزيد من الدعم لسلطته وتوسيع مجال نفوذ العصبية . ومن ثم يمكن القول بان الدينامية والنضال سمان تميزان شكل وإيقاع العمل السياسى في هذه المرحلة الاولى من تطور العصبية .

في المرحلة الثانية يختلف إيقاع العمل السياسى بصورة أساسية عنه في المرحلة الاولى . فعندما ينجح زعيم الجماعة في إقامة السلطة الملكية، يبدأ في كبح جماح القيادات الأخرى للعصبية ويحاول إبعادهم . ويسوق ابن خلدون سببين لمثل هذا الموقف أحدهما مادي والاخر نفسى . ثم يشرح السبب الاول موضحا كيف يتطلع ذلك الزعيم الذى صار ملكا الى الاستئثار بكل مزايا ومنافع السلطة السياسية مع حرمان القيادات الأدنى للعصبية من جنى ثمار مساهمتهم في تحقيق الهدف المشترك . اما السبب الثانى فيرجع في رأيه الى خصال العظمة والتيه التى تولد لدى ذلك الملك عادات سيئة كالغرور والانانية فيصبح أكثر حساسية وضيقا ازاء التصرفات التى تتسم برفع الكلفة من جانب أفراد عصبيته الذين ترعرعوا معه ومع أسرته وعرفوه في زمن العسر . ونتيجة لكبح جماحهم ومحاولة إبعادهم يحدث صدام حتمى يؤدى الى نتائج وخيمة منها شق صفوف الجماعة وهبوط معنويات أفرادها وفتور حماسهم السابق فيصابون بالإحباط ويألفون الخضوع المهيمن . لا غرو اذن أن تؤدى هذه المعاملة القاسية الى اضعاف واستحالة استئفاف الاندفاعة القوية السابقة التى ميزت نضال الجماعة .

« الطور الثانى : طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التناول للمساهمة والمشاركة ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيا باصطناع الرجال واتخاذ الموالى والصنائع ، والاستئثار من ذلك لجذع أئوف أهل عصبيته وعشيرته المقاسمين له في نسبه ، الضارين في الملك بمثل مسهمه » .

« وانما يحمل صاحب الدولة على اصطناعهم والعدول اليهم عن اولياتها الاقدمين ... ما يعتر بهم في انفسهم من العزة على صاحب الدولة ، وقلة الخضوع له ، ونظره بما ينظره به قبيله وأهل نسبه ، لتأكد اللحمة منذ المصور التناول بالمرى والاتصال بأبائهم ... فيحصل لهم بذلك دالة عليه واعتزاز ، فينافرهم بسببها صاحب الدولة ، ويعذل

عنهم الى استعمال سواهم » « واذا انفرد الواحد منهم بالجد ... ، واستأثر بالاموال دونهم ، تكاسلوا عن الغزو وفشل ربحهم - ورثعوا المذلة والاستبعاد » (٢٦) .

انطلاقا مما سبق ، يتضح مغزى المقارنة الهامة التي عقدها ابن خلدون بين نوعية المقاومة التي تجاوبها الجماعة في المرحلتين ، وهى مقارنة تصلح في الوقت نفسه لاختيار مدى صحة فرضه عن العلاقة بين العصبية وايفاع العمل السياسي . فقد لاحظ أن زعيم الجماعة في محاولته للانتقال من حياة البداوة الى حياة الحضارة وارساء اساس ملكه ، يعتمد على العمل الموحد والنضال المشترك لعصبيته وهو ما يؤمن له نصرا سهلا نسبيا .

على النقيض من ذلك ، فانه يواجه مهمة صعبة للغاية عندما يعمل الى الاستئثار بالسلطة واستبعاد العناصر القوية الاخرى للعصبية ، ذلك لانه باعتماده على المرتزقة الذين لا يرتبطون به برباط وثيق ، يصبح محروما من الدعم القوى المخلص لؤيديه السابقين من افراد الطائفة العصبية . وبالمثل فان للترف نفس الاثر السيء على العصبية ، لانه يحطم الطاقة التي بها يكون القلب والتفوق . واذا ما ضعفت العصبية ، فقدت الجماعة القدرة على الدفاع عن نفسها ناهيك عن فرض مطالبها واهدافها .

« وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء فضلا عن الملك ، فان عوارض الترف والفرق في التعميم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب . واذا انقرضت العصبية قصر القبيل عن المدافعة والحماية فضلا عن المطالبة ، وانهتهم الامم سواهم » (٢٧) .

ومن ثم ، فان الصراع على السلطة داخل الجماعة يؤثر تأثيرا سلبا على ايقاع العمل السياسي في هذه المرحلة الثانية من تطور العصبية .

في المرحلة الثالثة ، يزيد الملك قمعه لافراد عصبيته ويفرض عليهم كثيرا من المرتزقة . ورغم أن هناك تشابه بين المرحلتين الثانية والثالثة ، فان ثمة اختلاف بينهما على الاقل من الناحية الكمية ونعني بذلك الاختلاف من حيث درجة النشاط السياسي ومدى الولاء للذين يتقلصان كثيرا عنهما

MR. I, pp. 337, 339, 354, 376 (٢٦) القصة ، ص ٥١٠٠٤٩٤٤٤٨٢٤٨٠
F. Gabrieli «Il concetto della asabiyya», op. cit., p. 479;
E. Rosenthal, Political Thought in Medieval Islam, op. cit., p. 29.
MR. I, pp. 287, 354 (٢٧) القصة ، ص ٤٩٤٤٤٤١

في المرحلة السابقة . تستمر الاسرة المالكة في الاستمتاع بالترف ولكنه عندما يصل الى الذروة ويخرج عن الحد يؤدي الى فساد الحكم وزيادة الاعتماد على المرتزة . وبالتالي يفقد فرع الجماعة الملتف حول هذه الاسرة الخشونة والكرامة الميزتين لحياتها البدائية الاولى ، وينسى كل شيء عن العصبية وحلاوة الشهرة « وعز الاستطالة » .

يعلق ابن خلدون بسخرية وبمرارة على هذا الانهيار بقوله ان افراد الجماعة لا يصبحون عاجزين عن ممارسة أى تأثير أو نشاط سياسي فحسب ، وانما يتحولون الى عبيد على الدولة ، شأنهم في ذلك شأن النساء والاطفال الذين يحتاجون الى آخرين للدفاع عنهم . الاخطر من ذلك هو انه بعد تحلل قوة العصبية ، تصبح اعمالهم المظهرية التي تتسم بالقوة والاندفاع مجرد تمويه وخداع للرعية . يكشف ذلك ما يتعرض له هذه الاسرة المالكة من انهيار سهل عندما يتعرض حكمها لتحديات حقيقية .

ما الذي يمكن استخلاصه اذن من اصرار ابن خلدون على التفرقة المرة تلو المرة بين الدور الذي يلعبه الافراد المنتمون الى العصبية حقيقة ، وبين المرتزة في هذه المرحلة ؟

لا شك ان افراد العصبية بدافع من روابطهم القوية هم الاكثر تقانيا ونشاطا من الناحية السياسية والاقدر على احتضان وتنفيذ التطلعات السياسية للجماعة (٢٨) . علاوة على ذلك ، فان القمع المتزايد للعصبية وانهيارها في النهاية ، لا يقضي فقط على إيقاع العمل السياسي ، وانما يفتح المجال أيضا أمام حالة من الفوضى وتصاب الدولة بالشيوخوخة .

بالنسبة للإجابة على السؤال الثالث ، تشير كتابات ابن خلدون الى ان العصبية يمكن أن تلعب دورا هاما آخر في الحياة السياسية للجماعة وذلك عن طريق قيامها بدور الوازع . ففي مناقشته للظروف المحيطة

MR. I, p. 345

(٢٨) القصة ، ص ٤٨٦

F. Gabrieli, "Il concetto della asabiyya . . .", op. cit., p. 480;

E. Rosenthal, The Listener, op. cit., p. 652.

عبر ماكافيللي بعد سنوات من موت ابن خلدون عن آراء مشابهة حول المرتزة قان قوله : « ان المرتزة خطرون ولا فائدة منهم . واذا اعتمد حاكم على المرتزة في الدفاع من دولته ، فانه لا يستطيع ابدا تحقيق الاستقرار والامن لانهم غير مخلصين ولا منظمين » . N Machiavelli, The Prince, The Penguin Classics, London 1961, Chapter XII.

بالعمران البشرى وكيف تتولد عنه المظالم والاعمال العدائية ، أبرز ابن خلدون حاجة الناس الى قوة تزعمهم عن بعضهم البعض اى تفصل بينهم وتسهل المعاملات التى لابد أن تحدث فيما بينهم . وقد ميز ابن خلدون بين أنواع متعددة من الوازع حسب مصدر تلك القوة ومجال عملها . فقد يكون الوازع نابعا من شعور دينى ، او مفروضا من قبل سلطة ملكية ، او مراعاة للعصبية ، او يمليه العقل . فاذا كان الوازع ناجما عن الدين او العقل ، فانه ينبع من داخل الشخص الذى يتمتع طواعية عن فعل الشر . اما اذا كان الوازع ناتجا عن العصبية او السلطة السياسية للملك ، فانه يقر من الخارج اى يخضع الشخص للقواعد الازامية او للتقاليد التى تعمل بهذه الصفة (٢٩) .

اتبع ابن خلدون في معالجته لدور العصبية كوازع نفس أسلوب التفرقة بين شطף العيش في ظل حياة البداوة وبين حياة الدعة والتحضّر في ظل المدينة . فعلى الجماعات البدائية ، تعمل الكاتبة السامية التى يحتلها زعمائهم والاحترام الذى يحظون به كوازع ضد العناصر العدائية والمنشقة على الجماعة . في هذه الحالة يكون الوازع متضمنا في العصبية نفسها . ومع تضرر أسلوب الحياة والتعقيدات المتزايدة في حياة المدينة ، يحتاج المجتمع الى أنواع اخرى من الوازع لمواجهة هذا التغير وهو ما يتضح في ممارسة الردع بالقوة من خلال السلطة الحكومية . نستخلص من ذلك ان الفساد والفوضى اللذين يهددان الاستقرار السياسي للدولة في مراحلها الاخيرة ، يمكن ارجاعهما جزئيا الى ضعف الوازع الناتج عن القضاء على العصبية .

٢ - دور العصبية كقوة اجتماعية :

نستكمل تحليلنا للعصبية بمحاولة استكشاف دورها في العلاقات الاجتماعية وذلك في اطار ابعاد ثلاثة نعتقد انها الاكثر اهمية بالنسبة لموضوع دراستنا ونقصد بذلك دور العصبية كرباط اجتماعى ثم كقوة لها القدرة على التنسيق ، ثم دورها كمعيار لقياس مدى استقرار النظام السياسي .

لحديث عن العصبية كرباط اجتماعى ، نذكر أولا بالتقدير الكبير

الدى اولاه ابن خلدون لدور الدين في المجتمع او في العمران البشرى كما كان يدعوه . ومع ذلك فقد احترز من استخدام اية عبارات قد تؤدي الى تميم خادع في هذا الشأن ، ولهذا نجد على أنه لا غنى عن العصبية كرباط اجتماعى . وقد ضرب ابن خلدون عدة امثلة تاريخية ليدلل على انه حتى بالنسبة للحركات التى ترفع لواء الدعوة الدينية ، فانها لا يمكن أن تنجسد في مجال الواقع بدون العصبية ، وأن الممالك التى تقوم على اسس علمانية فقط يمكن ان تستمر بمساندة العصبية وحدها دون الدين . اى ان العصبية تسهم في زيادة اوامر التضامن بين الناس سواء اكانت تلك العصبية نابعة من روابط الدم او التحالف . معنى ذلك انها تعمل على جبهتين . فهى أولا تولد القوة والتضامن في جماعتها ذاتها كنتيجة للروابط السابق ذكرها . وهى ثانيا توحد بالقوة المجردة العصبيات الاخرى المتصارعة لتكون منها جميعا كتلة واحدة متماسكة وقوية .

«ثم ان البيت الواحد وان كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة فلا بد من عصبية تكون اقوى من جميعها تفلحها وتستتبها وتلتحم جميع العصبيات فيها ، وتصر كأنها عصبية واحدة كبيرة ، ولا وقع الافتراق المغفى الى الاختلاف والنزاع » (٣٠)

وتستمر هذه المسيرة حتى تنجح اقوى عصبية في ادماج غالبية هذه القوى المتشرذمة في قوة واحدة . ويفترض ابن خلدون ان هذه القوة الجديدة ، ستقوم في الوقت المناسب بدور هام سواء في تدعيم نظام الحكم الذى لا يزال متماسكا ، او في الاستيلاء على السلطة منه اذا ما وصل الى مرحلة الشيخوخة . ومع ذلك ففى كلتا الحالتين تلعب العصبية دورا بناء كرباط اجتماعى لانها تقضى على اسباب الشقاق وتحشد قواها الكامنة خلف قضية محددة .

من الواضح ان التنسيق بين هذه القوى المتباينة والاهداف المتعارضة

MR. I, pp. 284, 285 ، المقدمة ، ص ٤٤٠، ٤٣٩

حول العصبية والدين انظر : المقدمة ، ص ٤٦٨ ، ٤٤٠ ،

MR. I, pp. 322, 416

F. Gabrieli, "Il concetto della asabiyya . . .", op. cit., pp. 493, 494.

لزيد من التفاصيل حول دور العصبية كرباط اجتماعى انظر ، المقدمة ص ٤٢٤ ، ٤٨٠ ، ٥٠٨

MR. I, pp. 264, 265, 337, 374

G. Bouthoul, "L'esprit de corps selon Ibn Khaḍḍoun", op. cit., p. 221; F. Gabrieli, op. cit., p. 476.

- وهو البعد الثاني في تحليلنا لدور العصبية من المنظور الاجتماعي - يتحقق بصورة أيسر وأسهل بالقضاء على الخصال الغضوية والفردية لمختلف الجماعات . وحيث ان العصبية تؤدي بطبيعتها الى تركيز السلطة في يد حاكم واحد ، فانه يستتبع ذلك بالضرورة ان وظيفتها التنسيقية تصبح أكثر ضرورة وحيوية . ويمكن اثبات صحة هذا الفرض بالإشارة الى الاوضاع التي تكتنف المراحل المتأخرة التي يمر بها نظام الحكم . فعندما تتعرض قوى العصبية للقمع ، ويستعيز عنها الحاكم بالموالي والمرتزة ، تختفى من المسرح السياسي اية قوة أخرى فعالة تستطيع ان تقوم بذلك الدور التنسيقى ، وتعود المنافسات والصراعات المدمرة الى الظهور مرة أخرى .

» وذلك حينئذ مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها ، لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها ، ومرض قلوب أهل الدولة حينئذ من الامتهان وعداوة السلطان ، فيضطفنون عليه ، ويتربصون به الدوائر ، ويعود وبال ذلك على الدولة ولا يطمع في برئها من هذا الداء ، لان ماضي يتأكد في الاعقاب الى ان يذهب رسمها « (٣١) .

حول البعد الثالث لدور العصبية في الاطار الاجتماعي ، نلاحظ انه بعد ان وصات الاوضاع الى ما وصلت اليه اعلاه ، يكشف الملك ان قمعه لافراد عصبية لم يوفر له الاستقرار الذي كان يشده . ليس هذا فقط ، وانما يترقب هؤلاء ايه فرصة للانقراض على حكمه للاسباب المشار اليها في الفقرة السابقة ، ويناصرون منافسا آخر له من فرعهم القبلى للاستيلاء على السلطة .

يزداد عدم الاستقرار السياسي في الدولة ويتفاقم التدهور الذي يلح بها نتيجة لعوامل البذخ والاسراف والسفه في الانفاق وما يترتب عليها من ازمات مالية وسياسية . كذلك يدب الشقاق بين قوى المرتزة المتصارعة ، وتنفرد اعمال التمرد ضد الحاكم الذي يكون بذلك قد حمر الاسس الراسخة التي ارساها اسلافه . ويعتبر ابن خلدون ان هذا الوضع مزمن لان المرتزة الذين يستعين بهم الحاكم لا يمكن ان يكونوا مخلصين، ولا يستطيعون بصفة عامة ان يصلحوا حال الدولة أو ان يجددوا شبابها . وانطلاقا من تشبيهه للعصبية بانها الاصل او الجذر ، يقرر انه اذا ذهب الاصل ، تختفى الفروع تماما ولا تعود الجماعة الحاكمة قادرة على الاحتفاظ

(٣١) القصة ، ص ٥٠٧

بقوتها السابقة . ان العصبية التى اتاحت من قبل جبهة قوية موحدة وقوية وقوة متجانسة لم تعد قائمة ، مما يفضي بالتبعية الى عدم الاستقرار وانهيار النظام السياسي .

» فاذا ذهب الجيل الاول والثاني واخذت الدولة في الهرم لم يستقل أولئك الصنائع والموالى بانفسهم في تأسيس الدولة وتمهيد ملكها ، لانهم ليس لديهم من الامر شيء ، وانما كانوا عبيلا على اهلها وممونة لها ، فاذا ذهب الاصل لم يستقل الفرع بالرسوخ فيذهب ويتلاشي ، ولا تبغى الدولة على حالها من القوة . « طور الاسراف والتبذير . ويكون صاحب الدولة في هذا الطور متلفا لما جمع اولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسة واصطناع اخدان السوء وخضراء الدمن ... فيكون مخربا لما كان سلفه يؤسسون ، وهادما لما كانوا يبنون . وفي هذا

الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ، ويستولى عليها المرض الزمن الذى لا تكاد تخلص منه ... الى ان تنقرض . « (٣٢) نستخلص من هذا ان ابن خلدون اتخذ من العصبية معيارا للحكم على مدى استقرار النظام السياسي . ففي البداية يكون النظام ثابتا مستقرا وفي اوج قوته بفضل العصبية الموحدة التى اوصلته الى دست الحكم . وعلى العكس من ذلك ، يترافق عدم الاستقرار السياسي للنظام مع الاضمحلال الذى يصيب العصبية والناجم عن القمع الذى تتعرض له ، والفساد الذى تلحقه بها الرفاهية الزائدة وخروج الترف عن الحد .

ختاما لنقاشنا حول هذا الموضوع ، يمكن ايجاز ما سبق بالقول ان هناك عاملين يؤديان الى تدمير العصبية هما : رغبة الحاكم في الاستئثار بالسلطة ، والاسراف في الحياة الناعمة المرفهة بعد الانتقال الى الملك والركون الى الراحة والدعة . معنى هذا ان كلا من اسلوب الحياة الاولى البسيطة للجماعة ، وكذلك الهدف المشترك الذى التفت حوله افراد العصبية ، قد طرا عليهما تغير اساسي بالمقارنة بالوضع الجديد الذى يتسم بتضارب المصالح والاهداف بعد الانتقال الى حياة الحضارة في ظل الملك سواء في بدايته حيث يدفع الحاكم

(٣٢) المقدمة ، ص ٦٤٩، ٦٨٩، ٤٣٦، ٤٩٦، ٤٩٥، ٤٩٢

MR. I, pp. 352, 355, 28; MR. II, pp. 114, 120;

F. Gabrieli op. cit., p. 486.

افراد عصبيته بعيداً عن السلطة ، او في نهاية الملك حينما يخرج الترف عن الحد كما اسلفنا .

اي انه بينما تتميز مرحلة البداوة بوحدة البنيان والتنسيق في العمل ، فان مرحلة الحضارة تجسد التفكك والتضارب . في المرحلة الاولى تحتل العصبية مكانة سامية ، في حين يفرض عليها التحلل في المرحلة الثانية . وحيث ان هدف العصبية هو الانتقال الى نظام الملك ، فان هذا يعنى انها تجلب الدمار لنفسها .

من ثم ، فان الابعاد الثلاثة لدور العصبية كقوة اجتماعية - للربط بين افراد الجماعة والتنسيق بين فصائلها وقياس مدى استقرار النظام السياسي - تعتبر كلها سمات مميزة لمرحلة معينة من تطور حياة الجماعة ، الامر الذى يبرهن على صحة احد الفروض المحورية التى توصلنا اليها في تحليل منهج ابن خلدون وهو اتجاهه الى اعطاء الاولوية لاسلوب المعيشة كعامل هام في خلق الظروف البيئية التى تحدد اشكال وادوار العصبية .

٣- دور العصبية كقيمة اخلاقية :

واخيراً ، نحلل دور العصبية كقيمة اخلاقية ، ونشرح الاسهام الكبير لابن خلدون من خلال التعديل الذى ادخله على المفهوم التقليدى للعصبية الذى كان سائداً قبل ظهور الاسلام ، والتفاعل الذى يبرهن على وجوده بين العصبية والقيم . فقد ميز بين استخدام المصطلح قبل وبعد ظهور الاسلام معيداً الى الازدهار الموقف الاسلامى الذى ينظر الى العصبية الجاهلية كشعور مقبوت وسلوك مدان ومعيّب يرجع في اصله الى مشاعر الكبرياء والفرور والتطلع الى الانتماء لنسب رفيع او قبيلة قوية .

لهذا استهجن الاسلام هذه المشاعر الفجة والشرور التى نجمت عنها وحاربها باعتبارها وثنية في الروح والعمل . يقول الرسول محمد (ص) في رفض العصبية : « ان الله اذهب عنكم عيبة الجاهلية وفخرها بالآباء ، انتم بنو آدم وادم من تراب » . ويقول الله تعالى : « ان اكرمكم عند الله اتقاكم » (٢٣)

(٢٣) سورة الحجرات (١٢)

MR. I, pp. 414, 416 ، ص ٥٣٨ ،

F. Gabrieli, op. cit., p. 498.

في إطار هذه الخلفية التاريخية والدينية ، حاول ابن خلدون أن يجد طريقه . وعلى الرغم من التزامه بوقف الإسلام في ادانة المظاهر الجاهلية للعصية ، فإنه ميز بين نشاطاتها غير الدينية والمدمرة من الناحية الاجتماعية، وبين قواها الكامنة بعد الإسلام ، والتي كان يعتبر وجودها أمراً جوهرياً سواء لتطبيق أحكام الدين أو تلبية الاحتياجات الدنيوية . لهذا فإن ممارسة العصية بهذا المفهوم لا تتعرض للوم ، وإنما هي على النقيض من ذلك ممارسة محدودة . بالمثل أن مشاعر التضامن التي تتولد لدى الإنسان تجاه عصيته وكذلك الشعور بالفضب لها هي صواب إذا كان التعبير عن تلك المشاعر يستهدف تأييد غرض ديني أو أسباب دنيوية مشروعة ، وليس كما كان يحدث في الجاهلية من مناصرة القبيلة سواء كانت على حق أو على باطل . ويبدو أن المعيار الذي كان ابن خلدون يحكم به على العصية هو الهدف من العمل ، بمعنى أن ممارسة السلطة والتعبير عن مشاعر التضامن يجب الحكم عليهما حسب أهدافهما . فإذا تحقق بما يتفق مع هدف ديني أو دنيوي مشروع ، فإن العصية وما ينجم عنها من أفعال تحوز الرضا ولا تتناقض مع الدين ، والعكس بالعكس .

« وكذا العصية حيث ذمها الشارع ، وقال : لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم ، فإنما مراده حيث تكون العصية على الباطل وأحواله كما كانت في الجاهلية ، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد ، لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع في الآخرة التي هي دار القرار . فأما إذا كانت العصية في الحق واقامة أمر الله فأمر مطلوب ، ولو بطلت لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصية . » (٣٤) .

بهذه الطريقة كان ابن خلدون قادراً على استخدام فكرة العصية . ومن الواضح أن القيم والنشاطات التي تعبر عنها في هذه الحالة تختلف تماماً من حيث النوع والهدف عن تلك التي كان يعكسها المفهوم القديم . وباستناداً إلى هذه العوامل مجتمعة يمكن اعتبار فكرته عن العصية مفهوماً بناءً وأخلاقياً .

نشير فيما يلي إلى السمات الأخلاقية لمفهومه للعصية التي وردت عدة مرات في المقدمة نختار منها مثالين للمناقشة هنا . فقد استعرض ابن خلدون الشروط الواجب توافرها للرئاسة على الجماعة إذ يقول :

« فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم القلب على كثير من التواحي والامم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والمغو عن الزلات ، والاحتمال من غير القسادر والقرى للضيوف ، ... والوفاء بالمهد ، وبذل الاموال في صون الاعراض وتمظيم الشريعة ، واجلال العلماء لها ... علمنا ان هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم ، واستحقوا بها ان يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم ، أو على العموم » (٣٥)

تلك هي في رأيه خصائص الزعامة التي تؤهل الجماعة للسلطة . أما المثال الثاني فنجد ، في تعليق ابن خلدون على موقف زعيمها في جيلها الرابع الذي ينتقده لتحلله من الخصال الحسنة التي كانت كفيلة بالمحافظة على مجد جماعته وذهابه الى حد ازدياد تلك الخصال . وهو اذ ينخدع بالاحترام الكبير الذي يلاقيه ، يتوهم ان ذلك حق متوارث له بحكم سلالة النبيلة ، وليس ناتجا عن نضال الجماعة وخصالها الحميدة . لاغرو اذن ان ملوك وفادة العصبية الذين يتجاهلون هذه الخصال مقضي عليهم بالفشل وضياح سلطتهم ومجدهم .

نستخلص من مفهوم ابن خلدون للعصبية وتفسيره لها ، انها لا يمكن ان تنفصل عن القيم الاخلاقية التي تعترف بها الجماعة . هذه القيم وحقيقة القول أو الاعتراف بها يمكن اعتبارها مجتمعة كمنهل وكصمام امن في نفس الوقت . فهي منهل يستمد منها الناس الالهام ، وصمام امن يؤدي تجاهلها الى الخروج على رئاسة الجماعة وانهيار حكمها . يتبلور هذا الاعتراف العام بالقيم في شعور مشترك قادر على تعبئة العصبية وتحريكها في الصراع ضد الجماعات الاخرى التي تفتقر الى مثل هذه الخصال الحميدة .

وعلى الرغم من أن الدولة يمكن اقامتها - كما لاحظ ابن خلدون من قبل - على أسس دينوية محضة وبمساعدة العصبية وحدها ، فانه ليست هناك دولة تستطيع المحافظة على بقائها اذا فقدت الفضائل السياسية ، وهجرت القيم الاخلاقية . وبفض النظر عن هذا التأكيد ، فان مناقشته يمكن اعتبارها مكملة لرأيه السابق الذي ذهب فيه الى القول بأنه وان كان من الممكن اقامة الحكم على اساس العصبية وحدها وبدون مساندة الدين ، فليست أية عصبية قادرة على توفير الاساس اللازم لهذا الحكم ، وانما هي قوة ذات طبيعة خاصة لها متطلبات وخصائص محددة تكفل حسن اداؤها لمهامها وتضمن نجاحها .

الْبَابُ الثَّانِي

النظرية السياحية لابن خلدون (الأهداف)

الفصل الرابع : التفسير العقائدي لتطورات الخلافة الإسلامية

الفصل الخامس : مفهوم الفلك

الفصل السادس : بعض الفروض العامة

الفصل الرابع

التفسير العقلاني لتطورات الخلافة الإسلامية

المبحث الأول

مقدمة

سنبحث في هذا الفصل مدى اسهام ابن خلدون في التراث العلمى لمذهب أهل السنة والجماعة وخاصة فيما يتعلق بالخلافة وتطوراتها السياسية . يسبق ذلك مقدمة نستعرض فيها باقتضاب بعض عناصر الفكر السياسى الإسلامى ، والخلفية التاريخية للخلافة ، والاختلافات الرئيسية بينه وبين من سبقه من مفكرى الاسلام . ولتجنب تكرار بعض الآراء العلمية الراسخة ازاء هذه الموضوعات ، سوف نقصر كلامنا على بعض النقاط الجوهرية مع الاستشهاد بنماذج من تلك الآراء .

بادئ ذى بدء ، هناك ملاحظتان عامتان نعتبرهما في غاية الأهمية لازالة أى لبس محتمل وهما :

أولا : ان مضمون الجانب الرئيسى من نظريته الذى اشتمل على تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة ، وكذلك الجوانب الأخرى لنظريته الساسية ، يمكن ادراكها كلها بطريقة افضل اذا تناولنا كتاباته في « المقدمة » ككل لا يتجزأ دون أن نسمح بأى فصل تصفى بين آرائه النظرية حول علاقة اسلوب المعيشة بالعصبية في الفصل الثانى من مؤلفه من ناحية ، وبين تطبيقه الصريح (وأحيانا المستتر) لهذه الآراء على السياسات الإسلامية في بقية « المقدمة » من ناحية أخرى .

ثانيا : رغم احتواء المقدمة على بعض التناقضات القليلة التى وقع فيها ابن خلدون — والتى سنشير الى بعضها وخاصة في علاقتها بمضمون

هذا الفصل - فاننا نعتقد ان الحكم عليها يجب ان يكون في ضوء النظرية العلمية الرجة التي كان ابن خلدون نفسه من روادها . وسنوضح فيما يلي كيف ان هذه النقاىص الثانوية لم تنل من امكانية الفهم الصحيح المتوازن لنظريته السياسية .

١ - بعض عناصر الفكر السياسي الاسلامى :

من الناحية النظرية ، يفترض ان تقوم الدولة الاسلامية الحققة على الاسس والمبادئ التى جاءت بها المصادر الاولية للعقيدة وهما القرآن الكريم والسنة النبوية . لقد نمت هذه الاسس والمبادئ لتصبح نسقا كاملا من القواعد الشرعية التى تبلورت عبر القرون الثلاثة التى اعقبت انشاء الرسول (ص) لاول دولة اسلامية عام ٦٢٢ . اى ان هذه العقيدة التى تطورت منهجيا في المراحل المتأخرة من حكم بنى امية في نهاية القرن الاول الاسلامى انما تستمد اصولها من التعاليم المبكرة للدين الجديد كما نادى بها الرسول (ص) ثم شرحها وفسرها سواء باحاديثه او بسلوكه ، تلك التعاليم والممارسات التى اعتبرها الصحابة من بعده قواعد سلوكية تهتدى بها الامة الاسلامية . (١)

يقول هاميلتون جب - وهو من المستشرقين القلائل الذين يمكن الاخذ ببعض كتاباتهم المنهجية حول الموضوع - « لم يكن الفقه عند العلماء المسلمين دراسة مستقلة وانما كان الوجه العملى والاجتماعى للعقيدة الدينية التى جاء بها محمد (ص) . فبالنسبة للمسلمين الاوائل لم يكن هناك تمييز بين القواعد المنظمة للمعاملات وبين ما يدخل منها في صميم الدين والعبادات اذ وجدت متداخلة في القرآن ، وكذلك كان الحال في السنة المحمدية . . وقد اقتضى الامر مرور حوالى قرن من الزمان حتى بدأ العلماء يتخصصون في هذا الجانب أو ذاك (٢) . وابان العصر الاموى (٦٦١ - ٧٥٠) كانت الخلافات بين القبائل العربية تحل اما بواسطة رؤساء القبائل او الخليفة او ممثليه وفق احكامهم الخاصة وان كانوا جميعا متأثرين بدرجة او باخرى بالتشريع القرآنى » وفي خلال المرحلة الاولى من العصر العباسى « قام رجال الفقه والدين الذين عاشوا في القرن الثانى الهجرى بوضع اطار للقانون يعتبر من حيث الكمال

(١) ابو الاعلى المودودى ، الحكومة الاسلامية ، طبعة المختار الاسلامى ، القاهرة ١٩٧٧ ،

ص ١٢١ ، ٤٢٢ .

H.A.R. Gibb, Muhammedanism, second ed., Oxford (٢) 1953, pp. 89, 90; cf. Jose PF Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford 1964, pp. 3, 4, 199, 209; also D.B. MacDonald Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, Lahore 1960 (first publ. 1903), p. 67.

المنطقي واحدا من المع تجارب الفكر الانساني « (٣) . وحين اكتمل بناء هذا الإطار في القرن الثالث ، حيث تقلب النسق التقليدي على الهرطقة والبدع التي اتجمعت على العقيدة الاجتماعية والدينية، فقد اشتمل ليس فقط على الشريعة وانما ايضا على الشعائر والتعاليم التي تعتبر سمة للمجتمع الاسلامي تميزه عن غيره من البنى الدينية والاجتماعية » . إلا انه « لكون المبادئ التي قام عليها هذا الإطار المنطقي ثابتة لا يلحقها التغير فقد أصبح النسق نفسه عند صياغته مستقرا هو الآخر وكأنه مستلهم من وحى الهى مثله في ذلك مثل المصادر المستمد منها . ومنذ ذلك التاريخ وحتى الآن بقيت الشريعة او « الشرع » ثابتة لا تتغير في جوهرها » (٤) .

ان هذا الطريق الذي سلكته الشريعة في تطورها خلال القرون الثلاثة الاولى من حياة الكيان السياسي الاسلامي يجب ان تظل ماثلة في الاذهان انما جاء ذكر كلمة شريعة في هذا الكتاب وبخاصة في العرض المختضب التالي لعناصرها .

فالقرآن عند المسلمين هو كلام الله المنزل على رسوله الذي اوحى به مباشرة الى محمد (ص) الذي قام بدوره بابلاغه للناس . وبه فقط وليس بملكات العقل البشري يدرك المسلمون ماهية الخير والشر كما انه معيار اخير تقاس به مسائل الايمان والسلوك . وفي القرآن توجد المبادئ العامة التي تحكم وتنظم المبادات وكذلك الشئون التشريعية والسياسية والاجتماعية . وحين كان الخلاف يثور سواء حول التفاصيل الدقيقة او المشاكل الكبيرة وبخاصة حين كان كثير من صحابة الرسول لا يزالون على قيد الحياة وكان المجتمع يحكمه خلفاء مختارون من بين هؤلاء الصحابة في المدينة ، وايضا بعد ذلك حين تطورت الشريعة واصبح علماءها يشكلون ما يشبه المؤسسة الدينية « مارس القرآن نفوذا وفر الاستقرار والاعتدال » ، وازاء حججه لم يكن من الممكن اعتبار اى راي خاص ذو صلاحية مطلقة ، اذ من الواضح ان الجميع كانوا خاضعين لقوة عليا (٥) .

يقول ابو الاملى الودودي في ذلك (٦) ان القرآن صريح في التاكيد على ختمية تسلم الانسان بقانون الله الشرعى الذي بعثه على يد الانبياء ،

Gibb, Muhammedanism, op. cit., p. 90. (٣)

Ibid. p. 94. (٤)

Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam", in : (٥)
Studies , op. cit., pp. 199, 198.

(٦) ابو الاملى الودودي ، الحكومة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ١١٦ .

وان قبول هذا القانون الشرعي والتخلي انزاهه عن الحرية الشخصية هو الذى يسمى تسليما أو اسلاما . كما اوضح ان القرآن قد رغب في عبارات واضحة حق الانسان في ان يفصل برأيه في الامور التى أصدر الله ورسوله حكما فيها : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله امرا ان يكون لهم الخيرة من امرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل خلافا مبينا » (٧) .

وطبقا لما جاء في القرآن الكريم فقد أعطى الرسول الحكمة التى يمكنه من تفسير مبادئ القرآن بحيث يمكن تطبيقها على المشاكل العملية الخاصة بالسلوك الفردى والجماعى . « نتيجة لذلك ، فان افعاله واقواله التى ينقلها رواة موثوق بهم تشكل نوعا من التعليق والشرح الاضافى للقرآن » . وهما تعليق وشرح يؤمن بهما المسلمون على اساس انهما من وحى الله . لذلك فهما « يطرحان حولا للمشاكل المتعلقة بالخير والشر لها نفس حجية **الحلول الواردة بالقرآن** » (٨) .

من ثم يكون القرآن الكريم والسنة النبوية هما « المصدرين الاولين » اللذين تستمد منهما الشريعة جذورها . وبقدر ما تكون الاوامر والنواهي التى وردت بهما واضحة ، وبقدر ما يتم التحقق من صحة الاحاديث النبوية ، فان استخدام العقل يكون قاصرا على الموضوعات التى لم تتناولها الشريعة بنصوص صريحة وذلك من خلال المقارنة عن طريق القياس . وعليه فان اسلوب التفسير الذى تطور بهذا الشكل « كان أكثر مرونة من الناحية العملية مما يبدو عليه من الناحية النظرية » (٩) .

ويرتبط الاخذ بمبدأ « الاجماع » بظهور جماعة العلماء الذين اختلفوا على عاتقهم مهمة بحث ومنهجة احكام الشريعة والدعوة اليها . « وبعد ان ترسخت سلطنتهم واصبحوا أكثر اهتماما بالرأى العام للامة صار من المعترف به بصفة عامة انهم يمثلونها في كافة الشؤون الدينية والفقهية وخاصة في مواجهة سلطة الدولة .. وهكذا أصبح مبدأ الاجماع سلاحا في يد علماء الفقه يستخدمونه في سد الثغرات الباقية في منهجهم » (١٠) .

على الرغم من ان الاجماع اعتبر رسميا اعتبارا من القرن الثالث الاصل الرابع للشريعة بعد القرآن والسنة النبوية والقياس، فانه من الناحية المنطقية كان يمثل في الوقت نفسه ابدا الاخير من حيث الترتيب . وترجع اهميته

(٧) سورة الاحزاب (٣٦) .

Gibb, *Muhammedanism*, op. cit., p. 92. (٨)

Ibid., p. 94. (٩)

Ibid., pp. 95, 96. (١٠)

الى انه يقوم على مبدأ العصمة من الخطأ استنادا الى قول الرسول (ص) :
« لن تجمع امتي على ضلاله » .

وقد عبر سانتيلانا عن اعتقاده بإيجابية هذا المبدأ بقوله « حين يجمع المجتمع الاسلامي على ممارسة دينية معينة او قاعدة ايمانية ، فانها تتم بطريقة متبوجيه وايحاء من الله وبمعصم من الخطأ بما يؤدي حتما الى الوصول الى الحقيقة وذلك بفضل من الله سبحانه لامة المؤمنين » . وفي ذلك يقول جب « ان الملكات الروحية المميزة التي اتصف بها الرسول ... لم توثر (طبقا للمذهب السني) الى من جاء بعده من الخلفاء الذين تولوا السلطة الزمنية للامة ، انما ورثت الى الامة الاسلامية ككل » (١١) . ويبدو ان هذا المفهوم العام للاجماع قد توصل اليه الامام الشافعي الذي كان اول من وضع منهاجا للشرع الاسلامي والذي تمكن بمظلة نفوذه من اسقاط المفهوم المبكر للاجماع باعتباره اتفاق جماعة العلماء في منطقة معينة - وبالاخص المدينة - على نقطة معينة من نقاط الشرع . الا ان ذلك لا يجب ان يحجب حقيقة ان الشافعي نفسه - شأنه في ذلك شأن من جاء بعده من العلماء - اعتبر ان الاجماع ليس الاتفاق العام لجماهير الشعب (العوام) وانما اتفاق صفوة علماء الشرع المؤهلين في جبل معين . هكذا افتتح الشافعي المرحلة التقليدية من مراحل تطور الشريعة ، وبعدها اتفق بصفة عامة على انه بعد التوصل الى اجماع على كافة الموضوعات الرئيسية ، فانه تحظر بعد ذلك أية محاولة لاعادة تفسير المصادر الاولى . لقد اطلق « باب الاجتهاد » كما يسميه الفقهاء ولم يعد مسموحا بذل اي جهد مستقل للبحث او اعادة التفسير وانما سمح فقط بالتقليد المرتبط بنسق الشريعة والتعبير عنه في مختلف المدارس التي لم يكن يفصل بينها الا فروق طفيفة .

ويعود الاجماع بمعناه المخطود الى المدارس الاولى في المدينة المنورة والعراق . أما بالنسبة للمفهوم الاوسع فان القوة الملزمة للاجماع الذي تستقر عليه الجماعة ، والذي كان عمليا اجماع العلماء ، فان تاريخه يرجع في رأى

Ibid., pp. 96, 97; "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate"; "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", in : Studies , op. cit., pp. 141, 155.

ثم انظر الفرق بين هذه الفكرة المبكرة وبين مفهوم الامام الشافعي للاجماع في : Fazlur Rahman, «Concepts Sunna, Ijtihad and Ijma in the Early Period», in : Islamic Studies, op. cit., pp. 16, 19;

فان ايضا آراء ابن تيمية والودودي في : الحكومة الاسلامية ، مرجع سابق ، ص

جب الى القرن الثانى . والمعتقد انه حتى قبل ذلك كان الاجماع - الذى اخذ شكلا غير واضح في تلك الفترة - مطبقا كعبدا يساعد على التماسك الدينى والسياسى . ومن المؤكد ان قيام الخلافة ارتكز تماما على الاجماع اذ ان الرسول (ص) لم يعط أية توجيهات فيما يتعلق بمن يخلفه في زعامة الامة كما ان القرآن الكريم خلا من أية اشارة الى هذه المسألة التى برزت فجأة عند وفاة الرسول .

لم يكن هناك مكان لقوة تشريعية أخرى بعد القرآن الكريم والسنة النبوية. فالخليفة كسلطة سياسية خلفت الرسول (ص) في القيادة الزمنية للمجتمع والدولة كان بالدرجة الاولى زعيما مهمته ارشاد الامة وادارة شئونها بما يضمن تنفيذ ارادة الله على الوجه الاكمل بصفته الحاكم الاعلى الحقيقى لهذه الامة . وكان عليه ان يحمى الامة ويرعى مصالحها وان يحكم بما يؤمن خير المسلمين في الدنيا والآخرة . اما التشريع فلم يشكل جانبا من المهام الملقاة على عاتقه وذلك وفقا لما تقضي به العقيدة . ومن المؤكد ان الخلفاء سرعان ما تعين عليهم الجمع بين مختلف انواع الشئون الادارية التى ترقى الى مرتبة التشريع . والمثال على ذلك الشئون المالية للأراضى التى فتحها المسلمون والعلاقات التى كان لابد ان تنشأ فيما بين العرب والاجانب والمسلمين وغير المسلمين . ومع ذلك فانه ليس للخليفة من الناحية النظرية اية وظيفة تشريعية ، وانما له الاشراف على السلطات التنفيذية والقضائية . ومع مرور الوقت تحددت مهمته على اساس انه يمثل هذه الشريعة .

غير ان هناك مبدءا هاما يحتاج الى التنويه في هذه المقدمة النظرية الا وهو الشورى . فقد سبق ان اشرنا في المقدمة العامة الى ان مفهوم ابن خلدون للعصبية يتعارض ومبدء الشورى ، وان تفسيره العقلانى للفتنة ودورات انتقال السلطة السياسية ادى به الى تقديم تفسير جديد لهذا المبدأ . ونريد ان نؤكد منذ الآن ان اهتمامنا لا ينصب بالدرجة الاولى على دراسة الشورى كطريقة اقراها الحكام لاستشارة معاونيهم ، وانما الذى يعيننا اكثر ويرتبط مباشرة بما سنناقشه فيما بعد هو الاشارة الى اسلوب التطبيق المبكر للشورى كاداة لاختيار الخلفاء الذين حكموا خلال الفترة التى سبقت الفتنة الكبرى . ويرجع السبب في قصر مناقشتنا على هذه الفترة التاريخية الفريدة الى ان الشورى - بمعناها الثانى السابق ذكره - اختفت من الوجود بعد وقوع الفتنة الكبرى وظلت مجرد اجراء شكلى يطبقه حكام ورثاؤيون من اجل استشارة المحيطين بهم .

ان الشورى بمفهومها الاسلامى (١٢) قد نص عليها القرآن الكريم ،
وفصلها بعد ذلك الرسول (ص) وبعض صحابته . وهناك آيتان في القرآن
تحدثتا عن الشورى في عبارات عامة دون تفصيل ودون شرح لنظام الخلافة .
ففى احدهما طالب الله رسوله ليس فقط بأن يعفو عن مستشاريه الذين
ادت نصيحتهم الخاطئة الى هزيمة المسلمين في موقعة أحد . وانما سأله أيضا
ان يطلب لهم المغفرة وأن يستمر في مشاورتهم . يقول الله تعالى : « فيما
رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك
فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الامر » . (١٣)

وفي الآية الاخرى يشئ الله على المؤمنين الذين يلبون نداء الله ويؤدون
الصلاة ويجعلون الامر شورى بينهم . يقول الله تعالى : « والذين استجابوا
لربهم واقاموا الصلاة وأمرهم شورى بينهم ومما رزقناهم ينفقون » (١٤) .
كذلك طبق الرسول خلال حياته مبدأ الشورى .

فقد كان يستشير صحابته بصفة خاصة وزعماء المسلمين بصفة عامة
في كيفية ادارة الشؤون السياسية والعسكرية .

ولعل الامر الذى يحتاج الى بحث الآن هو الطريقة التى طبق بها المبدأ
بعد ان توفي الرسول دون أن يقترح نظامه للخلافة اذ ظهرت آنذاك آراء متباينة
حول من يشغل منصب خليفة رسول الله . وكانت بعض تلك الآراء تؤيد
موقف المهاجرين ، بينما أيد بعضها الاخر موقف الانصار وهو ما سنتناوله
بشيء من التفصيل في البند الثانى من هذا البحث .

وقد تمخضت المشاورات المتبادلة بين زعماء الطائفتين حول مدى
احقية كل منهما عن اختيار أبى بكر - أكثر الصحابة قربا من الرسول -
لشغل هذا المنصب . واستتبع هذا الاختيار الخاص او « البيعة الخاصة »
اختيار عام او « بيعة عامة » أقر أفراد الامة فيها اختياره وتمهدوا له بالولاء

(١٢) يعتقد بعض الكتاب ان للشورى جذور عميقة في المفاهيم والمادات القديمة التى
كانت سائدة في شبه الجزيرة العربية . انظر من بين هؤلاء :
Louis Gardet La Cité Musulmane, Paris 1954, pp. 170, 173;
Thomas W. Arnold, The Caliphate, Oxford 1924, P. 20.

(١٣) سورة آل عمران (١٥٩) .

(١٤) سورة الشورى (٣٨) .

والطاعة (١٥) .

تعنى كلمةبيعة باللغة العربية « الفعل الذى من خلاله يقوم عدد معين من الاشخاص بشكل فردى أو جماعى بالاعتراف بسلطة شخص آخر... وهى تهدف أساسا الى انتخاب شخص ما لشغل منصب قيادى وبالاخص انتخاب خليفة حين يستلزم الامر تقديم تعهد بالطاعة والامتثال » (١٦) . لكن الشورى لم تطبق بالنسبة لثانى الخلفاء الراشدين عمر بن الخطاب الذى عين مباشرة بواسطة الخليفة السابق له ابو بكر الصديق . الا انه عرف عن عمر انه كان في مقدمة الخلفاء الذين اتبعوا مبدأ الشورى من أجل سلامة التوصل الى احكامهم وتفسيراتهم . بل قيل ايضا ان عمر قد أكد دور الشورى في تنصيب الخلفاء حين أعلن عدم صلاحية اختيار اى شخص كخليفة اذا تم ذلك دون مشاورة امة المسلمين (١٧) . وقد أوضح المؤرخون أن مبدأ الشورى طبق في اختيار الخليفين الثالث والرابع عثمان وعلى . واوردوا روايات مفصلة حول الطريقة التى قام بها الخليفة الثانى عمر باختيار ستة من الصحابة الذين أطلق عليهم « أهل الشورى » لئلي يختاروا من بينهم خليفة له . وقد وافقت الامة على اختيارهم لعثمان بن عفان كثالث الخلفاء وامنت على هذا الاختيار باجراءبيعة عامة . وفي أعقاب اغتيال عثمان أجريت مشاورات أخرى بين من بقى من الصحابة في المدينة فوقع اختيارهم على علي بن ابى طالب لشغل منصب الخلافة . وعلى الرغم من عدم اعتراف جماعة الامويين وعدد قليل من الشخصيات الاخرى به الا أن المسلمين اختاروه ليكون الخليفة الرابع بعد عثمان (١٨) . بيد أن علينا أن نلاحظ حقيقة هامة وهى

(١٥) ابن جرير الطبرى : تاريخ الامم والملوك ، طبعة المكتبة التجارية ، القاهرة ١٩٣٩ ، المجلد الثانى ، ص ٤٥٠ ، ٤٥٨ وما بعدها ، كذلك : السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٦٨ ، ٦٩ ، كذلك :

Emile Tyan Institutions Du Droit Public Musulman, Tome Premier Le Califat, Paris 1954, p. 160; L. Gardet, La Cité Musulmane, op. cit., p. 166; Gibb in : Encyclopedia Britannica Vol. 4, p. 648. The Encyclopedia of Islam, op. cit., p. 1113.

(١٦)

(١٧) أبو محمد بن هشام ، سيرة النبى ، طبعة حجازى ، القاهرة ، المجلد الرابع ،

ص ٢٢٨ .

(١٨) الطبرى ، تاريخ الامم والملوك ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ، ص ٢٩٢ وما بعدها ؛ ص ٤٥٥ وما بعدها ، السيوطى ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ١٧٤١٥٤١٥٤ (١٥٤) ويذكر أبو الحسن الماوردى في أحكامه ، أن عليا (رض) رفض عرشا من العباس هم الرسول (ص) لبياعته بشكل فردى لانه كان يعتبر أن مبدأ الشورى هو من الاتجازات الكبرى التى جاء بها الاسلام وبالتالي فانه لا يستطيع انتهاكه . انظر الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٤٤٧ .

ان أسلوب البيعة السابق ذكره اختلف عن الاسلوب الذى اتبع بعد الفتنة الكبرى والذى قال عنه ابن خلدون - ضمن من قال - أنه فرض قسرا . « لقد كانت البيعة التى ادخلها الامويون على هذا الاسلوب هى تجديد البيعة حيث كان الخليفة أو السلطان يلجأ خلال فترة حكمه الى بيعة جديدة لصالحه أو لصالح ورثه الشرعى . . وكان الحاكم يلجأ الى ذلك للتأكيد من ولاء الرعايا له » (١٩) .

في معرض تطبيقهم على نظام الخلافة قبل الفتنة الكبرى والتطورات السياسية السابق ذكرها ، ذكر بعض العلماء المعاصرين ان مبدأ الوراثية لم يكن له اى دور في نقل السلطة رغم ان الخلفاء الراشدين كان لهم ورثة من الذكور . يقول البروفيسور ارنولد على سبيل المثال « لقد كان هناك بالتأكيد شكل من أشكال الانتخاب بالنسبة للخلفاء الاربع الاول أبو بكر وعمر وعثمان وعلى حيث لا يمكن العثور في أية حالة من حالات التنصيب تلك على ما يشبه الخلافة الوراثية ، ولا كان اختيار اى خليفة منهم مثائرا باعتبارات القرابة » (٢٠) .

ان ما يمكن استخلاصه من دراسات هؤلاء العلماء هو ان ثلاثة من الخلفاء الاربع الاول الذين يلقبون بالخلفاء الراشدين لم يبلغوا ارفع منصب في الدولة الإسلامية عن طريق التعيين وانما بالاختيار بعد تطبيق مبدأ الشورى بشكل أو بآخر وإن اختيارهم لم يكن بسبب القرابة أو الخلافة الوراثية .

من النقاط التى سنفيض في مناقشتها في المباحث التالية هى وجود مستويين من التناقض القائم بين الشورى والعصبية . يتجلى المستوى الاول في انه اذا كانت العصبية تودى بسبب طبيعتها البحتة - كما أكد ابن خلدون - الى نمط ملكي وراثي من انماط الحكم ، فان اى تأييد من جانبه للتطبيق المبكر للشورى كاداة لاختيار الخلفاء سيجعله يتناقض مع نفسه . يتضح المستوى الثانى للتناقض من تأكيد ابن خلدون على ان العصبية ترمى الى احتكار كافة المزايا والسلطات لتكون وقفا على افرادها دون غيرهم ، وان اولئك الذين تتم استشارتهم في شئون الامة هم فقط تلك العناصر المؤثرة ذات النفوذ والتى تنتمى الى السلطة الحاكمة وحدها وهو

The Encyclopedia of Islam, op. cit., p. 1114. (١٩)

Thomas Arund, The Caliphate, op. cit., pp. 21, 22, E . (٢٠)

Tyan Institutions , op. cit., pp. 188, 189.

ما يتعارض بالضرورة مع التطبيق المبكر القائم على ممارسة الشورى مع كل عيون الجماعة وزعمائها بصرف النظر عن انتماءاتهم القبلية والاجتماعية . وقد حدا هذا التناقض المتزودج بآبن خلدون - كما سنثبت فيما بعد - الى اعادة تفسير مبدأ الشورى والاسلوب المبكر الذى اتبع في تطبيقها تفاديا للتناقض الذى قد يهدم تفسيره العقلانى لاحداث الفتنة الكبرى والتفريات المتعاقبة التى امت بالسلطة السياسية . ان عملية اعادة التفسير هذه وغيرها من النقاط التى سنناقشها فيما بعد لم تكن موجهة ضد العقيدة الاسلامية وانما سعت الى محاولة اعادة النظر في المفاهيم الاسلامية والنظرية السنية للخلافة على ضوء التفريعات السياسية العنيفة التى واجهتها الامة الاسلامية .

٢ - الخليفة التاريخية للخلافة الاسلامية :

الخلافة هى نظام الحكم الجديد الذى نشأ بعد وفاة الرسول محمد (ص) (في عام ٦٣٢ م) دون أن يختار من يحل محله في زعامة الامة الاسلامية ، وأطلق على صحابته الذين حكموا من بعده اسم « الخلفاء » اى « خلفاء رسول الله » . وقد نشأ هذا النظام في المدينة التى كانت في ذلك الوقت مركزا للاشعاع الروحي والسياسي للاسلام وذلك بعد أن وجد الصحابة حلا لواقفهم المتباينة حول الخلافة . وكان ثمة رأيان متعارضان في ذلك الوقت . الاول تبناه المهاجرون اى اعضاء المجتمع الاول في مكة الذين هاجروا الى المدينة للجهر بالدعوة الاسلامية الجديدة ونشرها . وقد طالبوا بأن يكون خليفة الرسول واحدا منهم على أساس أنهم أقارب وعشيرته الذين كانوا اول من آمن به وتحمل من صنوف العذاب الوانا في سبيل الاسلام . والراى الثانى رفع لواءه الانتصار الذين كانوا يشكلون الغالبية العظمى من السكان الاصليين للمدينة والذين قدموا تأييدهم القوى للسلطة الدينية والسياسية للرسول . وقد طالبوا بدورهم بحقهم في خلافة الرسول على أساس انه لولا تأييدهم لما استطاع الاسلام الحصول على السلطة . ثم سوى الخلاف سلميا باختيار أبى بكر اقرب الصحابة الى الرسول والذي اعتبر اختياره سابقة تشير الى أن الخليفة يجب أن يكون منتميا الى قبيلة الرسول قريش . وبالاتفاق على اختيار أبى بكر كأول خليفة على المسلمين أمكن وضع نهاية لاقدام نزاع على السلطة السياسية في الاسلام . ومنذ ذلك التاريخ تركز الفكر السياسي الاسلامى حول مشكلة زعامة الامة والشخص الاجدر بممارسة مهام هذا المنصب .

لم يثر تنصيب عمر بن الخطاب كثنائى الخلفاء (٦٣٤ - ٦٤٤) اية صراعات فقد كان أبو بكر قد اختاره قبل وفاته بموافقة الشخصيات

للقبادة الموجودة في المدينة آنذاك والتي كانت تضم في ذلك الوقت المبكر صحابة الرسول وأتباعه . ومثل تلك الشخصيات كانت تحظى باحترام كبير من جانب الأمة وتمارس تأثيرا ضخما على رسم السياسات وتسيير دفة امور النظام الجديد . وفي الواقع ، كان هؤلاء يمارسون مهمة هامة اخرى اذ كانوا يستشارون في الامور وتؤخذ آراؤهم بعين الاعتبار في الموضوعات التي لم تتناولها بالتحديد المصادر الاولية للعقيدة الاسلامية . وقبيل وفاته اختار عمر من بين هذه الشخصيات ستة اشخاص وكلهم بمهمة اختيار شخص منهم ليكون خليفة له . وبعد مشاورات طويلة انتهى الامر الى اختيار عثمان بن عفان - الصحابي وزوج احدى بنات الرسول - ليكون ثالث الخلفاء الراشدين (٦٤٤ - ٦٥٦) .

في النصف الثاني من فترة ولاية عثمان بدأت الخلافة كنظام تواجه صعوبات جمة . فقد تميزت هذه الفترة من حكمه بسخط عام في شتى الجزيرة العربية والاراضي الجديدة التي فتحها المسلمون ، وعمت مشاعر الاستياء وعدم الرضا بين جماعات مختلفة ولاسباب كثيرة سنوجز بعضها في الفقرة التالية نظرا لاهميتها بالنسبة للمناقشة الحالية . وبلاضافة الى افتقار عثمان الى الحزم ازاء تفاقم المشكلات السياسية والاجتماعية للأمة ، فقد اغضب عددا كبيرا من الصحابة - وبخاصة الانصار والمسلمين الجدد - بسبب سياسة الحباة الصريحة التي اتبعها لصالح اقربائه الذين كانوا يشيكون الإستقراطية القديمة في مكة والذين أصبح الامويون يمثلون قوتهم الرئيسية . من جهة اخرى ، أبدى رجال القبائل استياءهم من الانضباط الشديد واسلوب المعيشة في المدن . وقد اتضح أن رضوخ عثمان واذعانه للمطالب التي قدمها اليه سكان بعض الاقاليم بشأن ابعاد اقاربه من الولاية غير الأكفاء والمكروهين من تلك الشعوب لم يكن كافيا لتحصين الموقف المضطرب الذي بلغ ذروته باغتيال عثمان نفسه .

هكذا اشتملت الفتنة الكبرى التي يمكن ارجاعها جزئيا الى اغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان والتي تعتبر في الوقت نفسه بداية للنزاع الكبير الثاني على الخلافة ، وفي ذروة اضطراب الامور في أعقاب اغتيال عثمان وقع اختيار من بقي من الصحابة وكبار شخصيات المدينة على علي بن ابي طالب ابن عم الرسول - وصهره ليكون رابع الخلفاء الراشدين (٦٥٦ - ٦٦١) . الا أن معاوية زعيم الامويين وحاكم سوريا عارض مع القلة اختيار علي خليفة زاعمين انه تنافس عن اماطة اللثام عن قتلة قريبهم عثمان ،

وكذلك بحجة أن بعض كبار الشخصيات - الذين تغرقوا في شتى انحاء الأرض أثناء فترة ولاية عثمان - لم يشاروا في اختيار الخليفة (٢١) .

أدت الحرب الأهلية التي اندلعت بين قوات الامويين في سوريا وبين قوات الخليفة في العراق الى حدوث انشقاقات متتالية ودائمة في المجتمع الإسلامي اذ انقسم الى ثلاثة احزاب ايدولوجية وسياسية كبرى هي - على حسب ترتيب ظهورها - الخوارج والشيعة ثم بعد فترة طويلة اهل السنة والجماعة . واشتمل الخوارج الذين انفصلوا عن المجتمع بعد حوالى خمسة وعشرين عاما على وفاة الرسول على قوى الاطهار من رجال البدوان جاز التعبير وكانت معاناتهم من عدم تكيفهم مع التغير السريع لاسلوب حياتهم سببا في جعلهم مصدر سخط واضطراب كبيرين . كما اعتبروا انفسهم بمثابة الخلفاء الروحانيين لاولئك الذين اغتالوا عثمان . وكانوا يرون ان قتله واجب على المسلمين لانه ارتكب اثما عظيما حين تقاضي عن معاقبة احد معاونيه على جريمة اقترفها . ويعزى انفصالهم عن الامّة الى اختلافهم مع الخليفة الرابع على بن ابي طالب الذي اعتبروه مخطئا لسببين : اولهما انه لم يقدم تأييدا كافيا لقتله عثمان . وثانيهما انه وافق على إيقاف الحرب ضد الامويين وقبل التحكيم وهو ما رفضوه على اساس ان « الحكم يرجع لله وحده » اى ان حق التحكيم في امور نص عليها القرآن هو حق مقدس لله وحده دون سواه وليس لاي كائن آخر (٢٢) .

بالنسبة للشيعة فان معناها اللغوي هم الصحب والاتباع ويطلق في عرف الفقهاء والمتكلمين من الخلف والسلف على اتباع على وبنيه (رضى) . فهم اذن اولئك المرتبطون بعمق بزعامة على بن ابي طالب بسبب علاقته الخاصة بالرسول . وتشير معظم كتب التاريخ الى انهم ظهروا في نفس وقت نشأة الخوارج تقريبا . غير انهم على عكس الخوارج تمسكوا بخلافة على بعد التحكيم . ثم منحوا اخلاصهم وولاءهم لابنائه واحفاده من بعده . ولم يقتصر الولاء على المساندة العملية فقط وانما تعداها ايضا لينعكس تدريجيا في عملية نظير بدأت ملامحها الطائفية تنضج اعتبارا من القرن

(٢١) الطبرى ، تاريخ الامم والملوك ، مرجع سابق ، المجلد الثالث ، ص ٢٩٢ وما بعدها ، ص ٤٤٥ وما بعدها ، كذلك : ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، بيروت ١٩٦٠ ، المجلد الثالث ، ص ٢١٠ .

W. Montgomery Watt, *Islam and The Integration of Society*, London 1961, pp. 29, 94 ff. ; *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962, pp. 3, 4, 11 ff.; Gibb, «An Interpretation of Islamic History», in : *Studies . . .*, op. cit., p. 8.

الرابع الهجري (٢٣) . ومع ذلك كان هناك شيء مشترك بين الخوارج والشيعة . فبينما نلاحظ أن الحركتين انتشرتا في البداية بين صفوف العرب فقط ، نجدهما قد اتسعتا بعد ذلك لتشعلا العالم الإسلامي كله حيث وجدتأ تأييدا عظيما من جانب الاجناس غير العربية .

أما أهل السنة والجماعة فكانوا آخر من أقاموا لانفسهم كيانا مستقلا على الرغم من أن أصلهم قد يرجع الى بعض الشخصيات الدينية التي ظهرت معاوية بن أبي سفيان ابان الفتنة الكبرى خوفا من التطرف الشديد للحزب الطائفي الاول : الخوارج . وفي النصف الثاني من الحكم الاموي (الذي سيناقش فيما بعد) بدأ السنيون يأخذون شكل « حركة دينية عامة » يهتم انصارها بالفقه وعلوم الدين والتصوف . ثم دعموا موقفهم ومذهبهم تدريجيا في مواجهة الحزبين الاولين وضموا اليهم الجانب الاكبر من جمهرة المسلمين (٢٤) .

قبل سرد التطورات التي اعقبت الفتنة سنبدا أولا بتناول الخلافات المذهبية الاساسية حول الخلافة بين هذه الاحزاب الثلاثة . وسيقتصر ذلك على اهم الصراعات بين تلك الاحزاب دون التطرق الى عشرات الطوائف الصغيرة التي انفصلت عنها ونمت بمرور الوقت .

بالنسبة للخوارج فان كثيرا منهم رأى أن إقامة الخلافة هي فرض واجب على الجماعة . وانطلاقا من التمسك بالمبادئ الاسلامية التي دعت الى المساواة بين الجميع وعدم افضلية اية قبيلة على اخرى رفض الخوارج حق قبيلة قريش في الخلافة . أما الشيعة فقد نادوا بأن حق خلافة الرسول يقتصر على صهره علي بن أبي طالب ونسله من الرجال . وطبقا للمذهب الشيعي فان عليا ونسله من الذكور هم الائمة الشرعيون الوحيدون للمجتمع والجدديرون بمنصب الخليفة حيث ان قرابتهم للرسول تجعلهم معصومين من الخطأ . خلافا لراى الشيعة ، نادى فقهاء السنة فيما بعد بضرورة اختيار الخليفة باجماع هيئة تضم كبار الشخصيات المؤهلين دينيا وأخلاقيا وسياسيا (أهل الحل والعقد) ويفترض اعتراف الامة بهم واليهم بحال ذلك الاختيار للموافقة عليه وأخذ البيعة (٢٥) .

Ibid., p. 18 ; W.M. Watt, *Islam and The Integration of Society* op. cit., pp. 94, 104 ff.; *Islamic Philosophy and Theology*, op. cit., pp. 3, 20 ff.

Gibb, "An Interpretation of Islamic History", op. cit., (٢٤) pp. 7, 8; W. M. Watt, *Islamic Philosophy and Theology*, op. cit., p. 72.

Manzooruddin Ahmad, «The Classical Muslim State», in : (٢٥) *Islamic Studies*, Karachi, Sep. 1962, pp. 99, 100

في معرض تعليقه على اختلاف مفاهيم الأحزاب الثلاثة حول الخلافة ، لاحظ البروفيسور جيب انه على عكس نظريتي الخوارج والشيعة المشتقتين من مصادر الوحي فان النظرية السنية التي وضعها الفقاء بنيت على اساس تفسير تلك المصادر على ضوء التطورات السياسية اللاحقة واعتمادا على قدسية اجماع الامة باعتباره معصوما من الخطأ (٢٦) . الا ان العامل الهام الذي اثبت بعد ذلك تأثيره البعيد المدى على تطور النظرية السنية فانه يكمن في شروع الفقهاء في تقديم تنازلات نظرية متتالية للتوفيق بين المظاهر السيئة للاضمحلال السياسي ، وبين المبادئ السامية للشريعة الاسلامية .

بعد استعراض بعض النتائج المذهبية للفتنة الكبرى نأتى الآن الى ختام هذا البند فنلخص تطورات الخلافة حتى زوالها في عام ١٢٥٨ م . انتهت الحرب الاهلية باغتيال الخليفة على بن ابي طالب على يد واحد من الخوارج . وباستغلال الشقاق الذي هز كيان جيش على ثم سأم الشعب من الحرب الاهلية ، تمكن الامويون من اغتصاب السلطة السياسية . اما المفزى التاريخي الكبير لذلك فهو ان تصرف الامويين هذا وضع نهاية لذلك النمط المبكر والفريد من الخلافة الاسلامية .

من الناحية السياسية ، يمكن القول بان الحكم الاموي الجديد الذي قام في دمشق (٦٦١ - ٧٥٠) قد انحرف كثيرا عن ذلك النظام الذي ظل مطبقا خلال فترة حكم « الخلفاء الراشدين » . فقد استبدل الامويون الاسلوب المتطور الذي كان متبعاً في اختيار الخليفة بأسلوب آخر يقوم على مبدا وراثة العرش وهو مبدا دخیل على الممارسة الاسلامية المبكرة التي ارسى قواعدھا الخلفاء الراشدون . سوف نتناول فيما بمسد بعض التفاصيل السياسية وخاصة في مقارنتنا بين اهم الخصائص المعيزة لفترتي الحكم المتعاقبتين للامويين والعباسيين .

بحلول عام ٧٥٠ أطاح العباسيون بحكم بنى امية ، ونقلوا عاصمة ملكهم من دمشق الى بغداد . والعباسيون كما هو معروف هم ايضا من عرب مكة وأقرباء الرسول (ص) . ولعل اهم ما يميز فترة حكمهم هو انتهاء الفتوحات العسكرية وبدا الازدهار الكبير للحضارة الاسلامية ماديا وثقافيا وذلك خلال القرنين التاسع والعاشر .

هناك نقطتان خلاف رئيسيتان تميزان بين الدولة العباسية الجديدة (٧٥٠ - ١٢٥٨) وبين الدولة الاموية . النقطة الاولى هي أن القسوى الاجتماعية التى استندت اليها الدولة العباسية كانت الى حد كبير تتكون من عناصر غير عربية . وقد لعبت الشعوب غير العربية التى اعتنقت الدين الاسلامى وخاصة الفرس دورا حيويا في الاضطرابات السياسية التى أدت الى اندحار الامويين وذلك سعيًا منها في الحصول على نصيب اكبر من المشاركة السياسية في وجه الهيمنة الكبيرة للعرب . ان التحول نحو مؤسسات مركزية ذات طابع ملكى والذي بدأ في ظل الامويين زاد حدة « نتيجة لان الحكم جاء واستقر بفضل التحالف بين الفاتحين العرب والاستقرارية الفارسية التى اعتنقت الدين الاسلامى في خوراسان (٢٧) » ، هكذا ادى التوزيع الجديد للقوى الاجتماعية الى مزيد من التحول نحو حكم ملكى مطلق زاد رسوخا نتيجة للتوسع في استخدام العناصر غير العربية التى هجنت الدولة الاسلامية بالتقاليد الملكية والفلسفة السياسية الفارسية .

اما نقطة الخلاف الثانية فهي اساسا نتيجة الاولى . فقد مارس التركيب السياسى للقوى الذى سبقته الاشارة اليه تأثيرا ضخما على المناخ السياسى السائد في الدولة العباسية وعلى نمطها في الحكم اذ انها كفت عن ان تكون امبراطورية عربية وتحولت الى دولة اسلامية في المقام الاول ذات انتماءات عنصرية وسياسية متعددة .

لعل من السمات الهامة الاخرى لحكم العباسيين هو موقفهم من المؤسسات الدينية التى حاولوا تشكيلها لتصبح نوعا من المؤسسات الرسمية الخاضعة لسلطة الدولة وباسلوب يذكرنا بالمؤسسة الزرادشتية الساسانية . ادى ذلك منذ البداية الى معارضة علماء الدين ، ثم انفجر الصراع بشكل صريح بعد ثمانين عاما لينتهى « بانتصار التقليديين وليثبت بشكل نهائى ان المؤسسة الدينية للاسلام كانت مستقلة عن الخلافة وعن أية مؤسسة سياسية اخرى . كما ثبت ايضا ان مصادر سلطتها لا يمكن ان تخضع لسيطرة الحكام السياسيين وانما هى ملك الامة وحق لها ، وأن الخلافة نفسها منبثقة من هذه السلطة ورمز لها » (٢٨) .

ثم طرأت تطورات هامة على دار الاسلام اذ بدأ الهيكل السياسى للامبراطورية العباسية يتفتت في القرن التاسع وقعدت بعض الاقاليم في

المناطق الغربية . ومع استفحال ضعف السلطة المركزية في بغداد زاد منهم الأمراء المحليين والزعماء العسكريين لاغتصاب السلطة السياسية . مع ذلك فإن تدهور القوة العسكرية والسياسية للدولة لم يؤثر كثيراً على السلطة المعنوية للشرعية التي نجحت في حفظ « البنية الاجتماعية للإسلام متماسكة وآمنة خلال كافة التطورات السياسية . ونتيجة لتدهور قوتها العسكرية بدأت الدولة العباسية تسقط تدريجياً مثلها في ذلك مثل السل الامبراطورية الرومانية ، التي انهارت قبل ستة قرون تحت سيطرة البرابرة القادمين من وراء الحدود وإن كانت من جهة أخرى - وأيضاً مثل السل الامبراطورية الرومانية - فرضت على البرابرة (من القبائل التركية) دينها وقانونها واحترام حضارتها » (٢٩) .

ازداد التفتت السياسي للعالم الإسلامي في الفترة ما بين ٩٥٠ و ١٢٥٨ ، ومع فقد الخلفاء العباسيين لعظم سلطاتهم بدأت الدولة تتخلى تدريجياً عن تعاليم وأحكام الشريعة كدليل للعمل والسلوك وتحولت الى دكتاتورية زمنية مطلقة تخضع لأحكام تصفية اطلق عليها ابن خلدون - كما سنشرح فيما بعد - الملك الطبيعي . ثم تقلص مجال نفوذ الخلفاء العباسيين حتى وقعوا في عام ٩٤٥ تحت سيطرة الحكم الشيعي في ظل الاسرة البويهية . وحدث توسع شيعي كبير آخر جهة الشرق عندما تمكن الفاطميون في تونس من فتح مصر عام ٩٦٩ واستقروا بها وأقاموا فيها دولتهم . ثم ضُمَّل نفوذ الشيعة في القرن الحادي عشر حين رفعت اسرئان من الاسر الملكية التركية لواء المذهب السني وأبدت خليفة بغداد . لكن الوجود التاريخي للخلافة نفسها تعرض للخطر حين أصاب الخراب الاقاليم الشمالية الشرقية (١٢٢٠ - ١٢٢٥) على يد المغول الوثنيين بقيادة جنكيزخان الذين جاءوا من الاحراش الآسيوية لبلاد الفرس . وفي عام ١٢٥٨ ، احتلت الموجة الثانية من المغول بقيادة هولاكو خان فارس والعراق لفترة من الزمن ودمرت عاصمة الخلافة في بغداد وقتلت آخر الخلفاء العباسيين . إلا أن الامبراطورية المغولية أصبحت عاجزة عسكرياً عن بسط سيطرتها بعد من ذلك وخاصة في الجزء الشرقي من العالم الإسلامي وبعض مناطق الخلافة العباسية السابقة مثل سوريا ومصر والجزيرة العربية التي بقيت خارج سيطرتها . وفي ظل حكم المماليك في مصر قام نظام شبيه بالخلافة حفظ الحضارة الإسلامية العربية القديمة لمدة قرنين ونصف قرن من الزمان (٣٠) .

Gibb, Muhammedanism, op. cit., p. 11. (٢٩)

Ibid., pp. 15, 16 ; W. M. Watt, Islamic Philosophy and Theology, op. cit., pp. 91, 92. (٣٠)

٢ - الاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي حتى عمر ابن خلدون :

يمكن تبين عنصر الجدة في تناول ابن خلدون لآحداث الفتنة والتطورات السياسية للخلافة الإسلامية باستعراض وجيز لبعض السمات المميزة للاتجاه التوفيقي في الفكر السياسي الإسلامي . لهذا سيقترن استعراضنا على دراسة صلب نظريات سابقه ابتداء بالماوردي وانتهاء بابن جماعة ، علما بأن هؤلاء الذين سنستشهد بهم كأدلة واضحة على الاتجاه التوفيقي السابق لم يكونوا أول من كتب في نظرية الخلافة . ويمكن ارجاع ما كتبه العلماء حول هذا الموضوع الى كتاب قاضي القضاة أبي يوسف المسمى كتاب الخراج وهو أول كتاب يتضمن معالجة منهجية للخلافة . في مقدمة هذا الكتاب الذي اهداه الى الخليفة العباسي هارون الرشيد ارسى أبو يوسف بوضوح «مبادئ» الحكومة الإسلامية الحقبة على السنة التي أتبعها الخلفاء الراشدون والخليفة عمر بن عبد العزيز مع اداة ضمنية للتقاليد الساسانية للسائدة (٣١) .

بداية نقول ان ابن خلدون ابتكر مدخلا جديدا تماما - يختلف عن مداخل سابقه من المفكرين المسلمين - في التوفيق بين النظرية السنية للخلافة وبين تدهور الاوضاع الدينية والسياسية ، وسوف نستشهد بالجوانب السياسية لاربعة كتب هامة من أعمال هؤلاء المفكرين لتوضيح مدى التغير الذي طرأ على النظرية . هذه الكتب الاربعة هي الاحكام السلطانية للماوردي ، والاقتصاد في الاعتقاد واحياء علوم الدين للقرطبي ، وتحرير الاحكام لابن جماعة .

ومن الاهمية بمكان ضرورة التحذير سلفا بأنه وأن كانت جهود التنظير التوفيقية تلك قد حققت الضرر بالنظرية السنية للخلافة ، الا ان أولئك الفقهاء وجدوا انفسهم مضطرين الى التسليم بشرعية امارة الاستيلاء وانقضاء امامة المتغلب الذي لم يستمد سلطانه عن طريق البيعة واختيار الامة او يكون غير مستوف للشروط . بمعنى آخر ، فانهم اعتبروها حالة ضرورة - تماما كالاقرار باباحة اكل الميتة للجائع المضطر - وهو اعتراف مؤقت لا ينفي التواعد الاصلية الصحيحة للنظرية السنية وذلك طبقا لمبدأين شرعيين هما : « الضرورات تبيح المحظورات » ، « ان دفع الضرر الاعظم عند التعارض واجب » . وهذا المبدأ الآخر يعني دفع الضرر الاكبر بتحمل الضرر الاقل ، أي تحمل اخف الضررين .

يقول الامام الغزالي في ذلك : « ... فان قيل : فان تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة وغير ذلك من الخصال ، قلنا : ليست هذه مسامحة عن الاختيار . ولكن الضرورات تبیح المحظورات . فنحن نعلم ان تناول الميتة محظور . ولكن الموت اشد منه . فليت شعري من لا يساعد على هذا ! ويقضي بطلان الامامة في عصرنا لغوات شروطها ، وهو عاجز عن الاستبدال بالتصدي لها ، بل هو فاقد للمتصف بشروطها ! فای احواله احسن : ان يقول القضاة معزولون ، والولايات باطلة ، والاتكحة غير منقعدة ، وجميع تصرفات الولاة في اقطار العالم غير نافذة ، وانما الخلق كلهم مقدمون على الحرام - او ان يقول الامامة منقعدة ، والتصرفات والولايات نافذة - بحكم الحال والاضطرار ... ؟ » . « ومعلوم ان البعيد مع الابدق قریب ، وأهون الشرین خير بالاضافة ، ويجب على العاقل اختياره » (٣٢) .

لشرح الاتجاه التوفیقي نقول ان نظرية الماوردي بعيدة عن ان تكون العرض النهائي للنظرية السنية للاشعري . وفي محاولة التوفيق بين هذه النظرية وتدهور الاوضاع السياسية خطأ الماوردي الخطوات الاولى في ذلك الاتجاه التنازلي (٣٣) . حقيقة ان جانباً كبيراً من النظرية التقليدية ظل قائماً دون مساس به مثل تأكيده على ان الامامة (الخلافة) واجبة بالوحي لا بالعقل وهي وجهة نظر تمسك بها السنيون في مواجهة المعتزلة ، وان منصب الخليفة ينبغي شغله بالاختيار الذي يتم بواسطة صفوة مؤهلة لذلك وهو ما يتناقض بدوره مع نظرية الشيعة حول تنصيب الامام بالنص والتعيين . ومع ذلك فقد قدم الماوردي تبريراً نظرياً لبعض المعايير القديمة التي اعتمد عليها كثير ممن جاءوا بعده في القيام بمزيد من التنازلات . وقد اتفق الماوردي في الراي مع الفقيه الكبير المعاصر له البغدادي في اعتبار « تولي الامامة بالتعيين بواسطة الامام السابق امر مشروع ، كما ان الامام الحاكم يستطيع بمقتضى سلطته وحدها ان يمهّد بها لمن يخلفه » (٣٤) . غير انه قصر عن البغدادي في هذا المجال وذلك بتجاهله للعبارة الصريحة

(٣٢) الامام الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ١٢٧، ١٢٨ ، كذلك الدكتور محمد سباه الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، مرجع سابق ص ٣٠٤، ٣٠٣ .

Gibb, "Some Considerations on The Sunni Theory of the Caliphate", op. cit., p. 142.

Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate" op. cit., 157. (٣٤)

للاخير التي رفض فيها الاعتراف بشرعية الإمامة اذا عهد بها فاسق .
بالمثل فان موقف الماوردي من « امارة الاستيلاء » يعد مثالا آخر يعتد به
في هذه المناقشة . وعلى الرغم من انه لم ينكر حق الحكوميين في سحب
ولاثمهم من أمام فاسد وأنه اكد على أن الكفر يحرمه من منصبه ، فأنشأ
نجدته يتراجع عند مناقشة حدود سلطات الامام وذلك باضفائه الشرعية
على اوضاع السلاطين وامراء الاقاليم الذين دأبوا على خرق السلطة التقليدية
للخلفاء . بل انه ذهب الى ابعد من هذا حين قال انه يتعين على الخليفة
الاعتراف بهؤلاء الامراء حتى اذا لم يكونوا يحكمون طبقا للشرعة على امل
ان يساعد ذلك على اقناعهم بالخضوع لسلطة الخليفة . وباستخدام
فضفاض للمبادئ الشرعية السابقة الإشارة اليهما ، وضع الماوردي
المبادئ النظرية التي ادى الاسراف اللاحق في تطبيقها الى مزيد من
التنازلات النظرية .

تعتبر كتابات الفزالي وابن جماعة - على سبيل المثال لا الحصر -
مثلة هي الاخرى لذلك الاتجاه التوفيقى في الكتابات السياسية الاسلامية .
ولعل المسألة التي احتاجت الى تفسير هي تلك المتعلقة بتقلص سلطات
الخليفة العباسي ازاء القوة المتصاعدة للسلاطين المحليين بحيث اقتصر دوره
على مجرد القبول بالحقوق التي اغتصبها بالقوة في مقابل تعهدهم بالولاء
له كرمز لاعترافهم بسمو الشرعة . لقد جسد الفزالي هذا الاتجاه بوضوح
بقوله :

« نحن نرى أن منصب الخلافة ينهض به تعاقديا ذلك
الشخص من بنى العباس الذي يعهد اليه بهذا المنصب وان
وظيفة الحكومة في مختلف الاقاليم ينهض بها السلاطين
الذين يدينون بالولاء للخليفة . أن الحكومة في هذه الايام
ما هي الا حيلة للتقلب بالقوة فقط ، وإيا من كان الشخص
الذي بدن له هؤلاء القابضون على السلطة العسكرية بالولاء .
فانه يكون الخليفة » (٣٥) .

بعد انهيار الخلافة العباسية وسقوط بغداد في ايدي المغول عام
١٢٥٨ م ، تم اتخاذ خطوة اخرى وربما نهائية في مجال التنظير وبها بلغت
محاولة اضعاف الشرعية على الاوضاع المتردية ذروتها ، وذلك بتسول
امكانية تشكيل القوة العسكرية المحضة لامامة صحيحة . ويمثل هذا

الراي المتطرف الذي وضعه فقيه المرجئة ابن جماعة قمة ما وصل اليه اتجاه اضعاء الشريعة المشار اليه . ولعل خير ما يعكس هذا التطشور الاخير لنظرية الاشعري هو ما ذهب اليه ابن جماعة نفسه من انه « حين يتم تولى الامامة بواسطة شخص ما عن طريق القوة والتغلب ، ثم يظهر بعد ذلك شخص آخر يتغلب على الاول بفضل قوته وجيوشه فان الاول يعزل ويصبح الثاني هو الامام حافظا على وحدة المسلمين ومصالحهم » (٣٦) .

وعلى تقيض الطرق المتبعة في هذا الاتجاه التوفيقى نجد ان ابن خلدون انتهج اسلوبا جديدا في كتابة نظريته السياسية . فبفضل الوسائل الزمنية التى استخدمها اصبح ابن خلدون اول فقيه مسلم يضع تفسيرا عقلانيا لبعض النزاعات السياسية الكبرى في الاسلام مثل الفتنة وما استتبعها من تغيرات ثم تحلل نظام الخلافة . وعلى الرغم من انه استخدم احيانا بعض الحجج الدينية التى لجأ اليها سابقوه الا انه اعطى لحواره ابعادا جديدة . وسوف نرى كيف انه في تفسيره العقلانى للفتنة الكبرى وانتهيار الخلافة لم يقصر المناقشة - مثلما فعل بعض الفقهاء الآخرين - على العلانة بين الشريعة والخلافة او على بعض المسائل الاخرى مثل وحدة المؤمنين او المفهوم الذى استهلك من كثرة استعماله والذي يدور حول المصلحة العامة للامة الاسلامية وهما حجتان شاع استخدامهما كثيرا قبله للتوفيق بين الممارسات السيئة وبين المبادئ السامية للشريعة . حقيقة اننا قد نجد هذه المبررات في المقدمة لكتاب العبر ، الا انه لم يعتمد عليها كتقاط اساسية في اسلوب بحثه .

لهذا ، فانه لادراك الجوانب الجديدة للنظرية السياسية لابن خلدون علينا ان نكون على حذر فيما يتعلق بالفوارق بينه وبين سابقيه . على مستوى الاهداف مثلا ، يمكن ان نلاحظ فارقا هاما : اذ كرس ابن خلدون جزءا كبيرا من كتاباته السياسية لعرض تفسيره العقلانى . الا ان ذلك ليس هو كل ما تزخر به نظريته السياسية ، وان كنا نمتدح بان ذلك الجزء هو اعقد اجزاء مقدمته نتيجة للمنهج الحديث الذى طبقه في تناول الموضوعات السابق الاشارة اليها وهى موضوعات حساسة ومثيرة للجدل في التاريخ الاسلامى مما ادى الى اخذه بأسلوب حذر في الكتابة . وعلى عكس اولئك الذين قصروا معظم كتاباتهم على دراسة الخلافة فان ابن خلدون بالاضافة الى تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة ، فانه استخدم استنتاجاته في

المقارنة بين اشكال الحكم القديمة والمعاصرة وشرح كيفية اداء وحرركة الاشكال الزمنية الاخرى من الانظمة السياسية التى لاحظها .

بالمثل ، فانه على مستوى الوسائل ايضا ، توجد اختلافات جوهرية بينه وبين سابقه لانه لم يحدد نفسه داخل اطار الاساليب المستهلكة لاضفاء الشرعية . فقد استعان ابن خلدون بأبعاد جديدة في تعليقه للظواهر وذلك بتوسيع نطاق بحثه ليشمل العوامل الاجتماعية والاقتصادية ودراسة دور كل من الرعية ، وجماعات العصبة القوية ، والمرتقة ... الخ . ولعل تركيزه على هذه الأبعاد الجديدة هو السبب الرئيسى الذى دعانا الى تناولها على حدة في الفصلين السابقين .

في المباحث التالية سوف ندرس بالتفصيل التفسير العقلانى الذى توصل اليه ابن خلدون وسنحاول استنباط أهم الاختلافات بين مدخله وبين المداخل السابق ذكرها . وسيساعد ذلك في سبر اغوار معالجه الجديدة لبعض الموضوعات الاسلامية الشائكة مثل الفتنة وآثارها ، ثم الاضمحلال التدريجى الذى طرأ على دور الشريعة ، والتحولت في موقع السلطة السياسية داخل نظام الخلافة ، والتغيرات الجذرية المؤثرة في الاسس التى تقوم عليها السلطة في هذا النظام . هذا طبعا علاوة على ان نتيجة هذه الدراسة قد تساعد على تقييم مدى مساهمته في النظرية السنية للخلافة .

المبحث الثاني

التحول من الحكم بالشريعة الى

الحكم الاستبدادى المطلق

من بين كل الموضوعات السابق ذكرها - والتي تمثل في الحقيقة تحدياً للفكر السياسي الاسلامي - كانت المشكلة الرئيسية التي واجهها الفقهاء المسلمون هي انتهاك الخلفاء المتزايد لدور الشريعة كسلطة عليا للسيادة ان جاز التعبير . ونظرا لان خرق مبادئ الشريعة يعتبر في نظر المؤمنين انحرافا خطيرا عن احكام الله ، دعا بعض الفقهاء الى جـواز الاعتراف بشرعية الممارسات السياسية الخاطئة بـفـية اثبات ان السيادة لازالت للشريعة . ولتقييم اسهام ابن خلدون في هذا الصدد سوف نشير باقتضاب الى موقف العقيدة الاسلامية من بعض النقاط السياسية الهامة التي ادى تغيرها التدريجي الى ظهور الاتجاه نحو التبرير واضفاء الشرعية .

على الرغم من ان الشريعة تعتبر قائمة في الاصل على الوحي الالهي والسنة النبوية فانه ، ينظر اليها من حيث الوظيفة على انها الدستور (٣٧) الذي يحكم حياة المجتمع الاسلامي . ومع ذلك فانه يمكن تمييزها عن الكثير من الدساتير الاخرى من حيث انها تحظى باعتراف الامة بصفتها ذات طبيعة قدسية ملزمة استنادا الى المصدرين الاولين الذين استقيت منهما وهما القرآن الكريم والسنة النبوية كما اشرنا وهما مصدران لهما الاسبقية على اى شكل آخر من اشكال القوانين الوضعية والفكر المنطقي . ثم تطور راي الجماعة كقناة ثالثة للوحي بفضل هيئة من صفوة الشخصيات الاسلامية تسمى اهل الحل والعقد الذين كان من المفروض ان يقيموا احكامهم في المقام الاول على المصدرين الاولين . وعلاوة على المهمة الجسيمة التي اضطلعوا بها الا وهي التفسير والنقل الامين لهذين المصدرين ، فقد كان من المتوقع ان يستخدموا علمهم ومعارفهم في وضع احكام جديدة تستطيع مواجهة المشاكل المعقدة التي نمت في العالم

الاسلامى . لاغرو اذن ان عرفتهم المدارس القديمة بانهم « العلماء الذين يعترف بهم شعب كل اقليم كقيادة شرعية ينزل على رايهم ويلتزم بقراراتهم » (٣٨) .

ان ما يمكن فهمه من موقف العقيدة الاسلامية من هذه النقاط هو انتفاء الطابع الفردى سواء بالنسبة للمصدرين الاولين او بالنسبة لراى الجماعة . فقد كانت تعتبر كلها معا مكونة لنوع من سلطة السيادة العليا تجسدت بمرور الوقت وبشكل نهائى في الشريعة الاسلامية التى اعترف بحجيتها الملزمة على كافة القوى الزمنية . لهذا لم تكن مهمة الخليفة كـ رئيس زمنى للدولة تكمن في التشريع وانما في قيادة الامة الاسلامية طبقا للشريعة وليس بالحكم الاستبدادى المطلق .

١ - بعض اوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لشرح الخلافات الرئيسية في الراى حول اضمحلال دور الشريعة نذكر بأنه عندما بدأت اعراض الشيوخة تظهر على الخلافة العباسية دأب الحكام الاقليميون على اغتصاب السلطة وعلان استقلالهم عن الخلافة في بغداد . وكان من شأن هذا التطور السياسى الهام الذى سعى « اماراة الاستيلاء » تهديد وحدة الخلافة وتعريض المكانة السامية التى تحتلها الشريعة للخطر . ومن اهم الامور التى شغلت اهتمام بعض الفقهاء هو تنظيم العلاقة الجديدة بين الخليفة الذى فقد جل سلطانه وبين الحكام الاقليميين الاقوياء بطريقة تسمح بالاحتفاظ بهيمنة الشريعة وسموها فوق كافة السلطات الزمنية . لتحقيق هذا الهدف قطع الفقهاء شوطا بعيدا في جهودهم من اجل اجازة تصرفات هؤلاء الحكام كما رأينا في تلخيصنا السابق للاتجاه التوفيقى .

في حالة الماوردى على سبيل المثال ، نجد يقول انه يجب على الحكام الاقليميين او السلاطين ان يتعهدوا بالحكم وفقا للشريعة في مقابل اعتراف الخليفة بالسلطة التى اغتصبوها بالقوة . اما اذا كان حكمهم استبداديا وبعيدا

J. Schacht, *Origins of Muhammadan Jurisprudence*, op. cit., pp. 82, 85, 88, 94 ; cf. Gibb *Muhammedanism*, op. cit., p. 96; *Modern Trends in Islam*, op. cit., p. 11. (٣٨)

عن الالتزام بأحكام الشريعة ومعاييرها ، فقد أوصى الماوردي رغم ذلك بالاعتراف بسلطتهم على أمل إمكانية إقناعهم بالخصوع للخليفة كرمز لقبول سمو وأولوية مبادئ الشريعة . أن الأهمية الخاصة لكتاباتهما تكمن في الطريقة التي استخدمها في إضفاء الشرعية على سلطتهم - والتي أصبحت أشبه بدليل يسر تابعوه على هديه بالاستعانة بالمبدئين الشرعيين السابق ذكرهما .

بالنسبة لابن خلدون نجد أننا أمام أسلوب جديد هو أساسا نتاج معرفته وتجاربه ، وسوف يكون موضوع مناقشتنا التالية مركزا على عناصر تفسيره العقلاني . أما ما يعنينا في هذه الفقرة فهو موقفه وطريقة تطبيقه لأسلوبه الجديد على نفس الموضوعات المتنازع عليها . فخلافا لمن سبقه من المفكرين ، لم يحاول ابن خلدون الحفاظ بأي ثمن على وجهة شرعية رائجة أو استجداء اعتراف غير أمين بأولوية الشريعة لا يقوم على الاقتناع الحقيقي وإنما على ضمان المصالح المتبادلة بين الخلفاء الذين لا حول لهم ولا قوة وبين مقتضى السلطة . وعلى الرغم من أنه أجاز شرعا تصرفات الحكام الأمويين والعباسيين الأوائل ، إلا أنه لم يذهب إلى نهاية المطاف مثل غيره ساعيا وراء أعذار سياسية أو شرعية لجميع المفسدين في التاريخ الإسلامي . وكمراقب دقيق للتاريخ ، وجد ابن خلدون أن كافة المحاولات السابقة الرامية إلى الحفاظ على أولوية الشريعة قد باءت جميعها بالفشل الذريع . وكما نعلم ، فقد انتقلت الخلافة منذ القرن العاشر الميلادي من نظام يعيل ولو ظاهريا إلى الاعتراف بالشرعية إلى نظام زمني استبدادي يحكمه قانون الصف والجور (٣٩) .

على ضوء ملاحظاته والمفاهيم التي طورها بشأن تأثير أسلوب المعيشة والعصبية ، لم يحاول ابن خلدون تكرار محاولات سابقيه . ليس معنى هذا أنه كان أقل منهم تمسكا بأهداف الدين ، وإنما معنى ببساطة أنه كان موضوعيا وواقعا بدرجة لا تسمح له بغض الطرف عن بعض الممارسات أو التزام الصمت إزاء التعليلات الخاطئة . على العكس من ذلك ، أطلق ابن خلدون تسميات صحيحة على الأحداث والقوى السياسية التي أخضعها لدراسته ، ولم يفته أن يتوه بالتخلي عن الشريعة - بصفتها السلطة العليا للسيادة - في أواخر العصر العباسي وما تبعه من عصور . وبالمعالجة الجذرة والاستعانة بأدواته الجديدة في البحث ، حل ابن خلدون الظروف التي اكتنفت هذه التطورات وساق التعليل المنطقي

لاسباب وقوعها أو لاحتمة وقوعها . ولعل من الافضل لفهم هذه الاختلافات في طريقة المعالجة ان ندرس هذا الأسلوب الجديد الذي استخدمه ابن خلدون في تفسيره العقلاني للتحوّل من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادي المطلق .

٢ - اضمحلال دور الشريعة :

لماذا افاض ابن خلدون في الحديث عن الانتقال من حياة البداوة وهى حياة بدائية بسيطة وخشنة ، الى حياة الحضارة وهى حياة متقدمة تتم بالراحة والرفاهية ؟ لماذا استخدم مفهومه الخاص للمصيبة وجعله محور الغالبية العظمى من جوانب الحياة السياسية للجماعات ؟ كانت هذه هى الاسئلة التى قمنا باثارتها في بداية هذا الكتاب .

لقد حاولت عدة مؤلفات رصينة حول ابن خلدون ان تجيب على السؤال الخاص بماهى المصيبة فتناولت سمة او اخرى من سماتها الكثيرة . الا ان الملفت للنظر هو عدم محاولة اية دراسة حتى الآن ان تجد اجابة على السؤال الملح الخاص بالسبب الذى دفع ابن خلدون الى تنظير فكرة المصيبة . وبالإضافة الى الموضوع الرئيسى لهذا الجزء من الدراسة سوف نثبت ان معالجته التفصيلية للمصيبة لم تكن محض صدفة او دون هدف ، وانما كان له مخطط علمى كبير يكمن خلف هذا المفهوم الجديد وتميزه المتكرر بين البداوة والحضارة .

بحثنا في الفصلين السابقين منهج ابن خلدون الجديد في علم العمران ومفهومه للمصيبة ، وكان من بين أهدافنا لذلك اختبار مدى جدة وأصالة مدخله في الدراسة . ثم كان لنا هدف آخر من دراسة هذين العاملين من حيث قيمتهما الحقيقية وهو التحقق من صحة افتراضنا الاول بأن كليهما كانا الوسيطتين اللتين لجأ اليهما في دفاعه عن تفسيره العقلاني المبكر للتغيرات التى طرأت بعد الفتنة الكبرى وضمحلال الخلافة . ومن بين النقاط الهامة التى تم التأكد من صحتها عند مناقشة المنهج الجديد هى انه ليست المصيبة وانما الانتقال من نمط الحياة البدائية الى نمط الحضارة هو الذى بدا لابن خلدون كسبب رئيسى في التغيرات اللاحقة في جوانب الحياة الاجتماعية الأخرى للجماعة بما في ذلك المصيبة . فمثلاً، أدى ذلك الانتقال من طريقة معيشة الى أخرى الى ازدهار بعض جوانب الحياة الاجتماعية في حين جاء رد فعل البعض الآخر منها لهذا الانتقال

سلبيا وانتهى بها الامر الى التحلل والاضمحلال . اما بالنسبة للعصبية نفسها فقد حللنا بالتفصيل اهم صفاتها السياسية في مختلف مراحل تطورها . وكان غرضنا من ذلك تيسير فهم دورها كرابطة اجتماعية وكوازع ثم كوسيلة للحصول على السلطة .

لقد كان التغير في اسلوب حياة المسلمين هو اول وسيلة استعملت في التفسير العقلاني للتحويلات التي اثرت على الشريعة وعلى سلطة الخلافة . لكن استخدام هذا العامل في تبرير التحويلات التي طرأت على سلطة الخلافة كان ايسر نسبيا - كما سيأتى شرحه فيما بعد - بالمقارنة بتبرير التحول بالنسبة للشريعة . ويمكن ان نعزو ذلك الى العلاقة المباشرة بين المصدرين الاولين وبين المفهوم الاسلامي للسيادة وهو ما فرض بعض القيود على تفسير ابن خلدون . لشرح ذلك نشر الى ان حواراه كان اكثر تحديدا وصراحة في الجزء النظري الذي سبق مناقشته التحويلات . فقد افاض في الحديث عن تأثير الانتقال من البداوة الى الحضارة على النظام السياسي وعلى الحياة الاجتماعية للناس . وتوضيحا للاحاطة حول مفرى ومدى هذه التحويلات كتب ابن خلدون يقول : -

« اعلم ان هذه الاطوار طبيعية للدول . فان الغلب الذي يكون به الملك انما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة لباس وتعود الافتراس ، ولا يكون ذلك غالبا الا مع البداوة . ثم اذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الاحوال ... وعلى قدر ترفهم ونعمتهم يكون اشرافهم على الفناء فضلا عن الملك ، فان عوارض الترف والفرق في التعميم كاسر من سورة العصبية التي بها التغلب ... وايضا فالترف مفسد للخلق بما يحصل في النفس من البوان الشر والسفسفة وعوائدها ... فتذهب منهم خلال الخير التي كانت علامة على الملك ودليلا عليه » (٤٠) .

ثم تقلصت هذه الصراحة حين تطرق الى تقييم اثار تغير اسلوب حياة المسلمين على دور الشريعة فنراه يقتصر مسئولية تجاهل مبادئها على هؤلاء الذين تولوا الحكم في اواخر عهدي بنى امية وبنى العباس معللا تصرفهم هذا بالانغماس في حياة الرفاهية والفساد . وعلى الرغم من تفضيله الصريح للنظم السياسية التي تحكم بمقتضى الشريعة فانه شرح

بموضوعية التطور الاخير للنظام نحو الملكية المطلقة واستبدال الشريعة بالقوانين الاستبدادية للحكام المطلقين وهى المرحلة التى اطلق عليها اصطلاح « الملك الطبيعى » . ويربط ابن خلدون هنا بين تعليله الذى اشرنا اليه الان وبين عامل جديد هو الوازع فىرى ان تحولهم الى الحكم المطلق خلال هذه المرحلة الاخيرة انما يرجع الى الآثار السلبية لاسلوب حياتهم على وازعهم الدينى الذى كان فعلا فقط خلال سنوات الخلافة الرشيدة ، حين كانت الحياة بسيطة والوازع الدينى هو الذى يحفز الخلفاء ليحكموا طبقا للقرآن الكريم والسنة النبوية . وتوضح الفقرة التالية موقف ابن خلدون من الاسباب التى ادت الى هذا التحول ثم كيفية تطوره :

« ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك في اغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرى القصد فيها واعتماد الحق في مذهبها ... ثم افضى الامر الى بينهم (العباسيين) فاعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ونبدوا الدين وراءهم ظهريا ، فتأذن الله بهربهم وانتزاع الامر من ايدى العرب جملة ... فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى ملك . وان الامر كان في اوله خلافة ، ووازع كل احد فيها من نفسه وهو الدين ... ثم ذهبت معانى الخلافة ولم يبق الا اسمها ، وصار الامر ملكا بحتا ، وجرت طبيعة التقلب الى غايتها ، واستعملت في اغراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ » (٤١) .

مع ذلك فقد اتنى ابن خلدون على الحكام الاوائل في الخلافتين الاموية والعباسية الذين التزموا بالمبادئ السامية للقرآن الكريم والسنة النبوية رغم انهم عاشوا ايضا حياة الرغد والترف . لكنه ادرك ان مثل هذا الرأى يمكن دحضه باسناد تاريخية ، لهذا عاد فأشار الى مصدر آخر ليدعم حجته دون أن يورط نفسه في تقييم انظمة حكم ظلت - في رايه - محتفظة ببعض المظاهر الدينية للخلافة الرشيدة .

كمثال على هذا الاتجاه سنشير الى تناقض واضح في نفس الفصل الذى اورد فيه ذكر تعليق الحاكم العباسي ابي جعفر المنصور حول

الاسباب التي ادت الى سقوط الخلافة الاموية . وحتى لو اخذنا في الاعتبار التنافس التقليدي بين الخلافتين ، فان التعليق - الثابت صحتة تاريخيا والذي لم ينكره ابن خلدون نفسه - يبين ان بعضا ممن حكموا في بداية عهد بني أمية كانوا على نفس الدرجة من الطفان والانغماس في الملذات (٤٢) وليس فقط الحكام الامويون المتأخرون . وستتضح أهمية هذا الاتجاه في أجزاء عديدة من مناقشاتنا القادمة ونعني بذلك أنه على الرغم من ان ابن خلدون استعان بوسائل زمنية جديدة في تفسيره للعقلاني للتغيرات العميقة التي طرأت على العقيدة والممارسة الاسلاميتين ، الا انه ظل دائما على حذر كلما بدا له ان الامر يتعلق بموضوعات دينية . ويمكن ذكر عديد من الامثلة في هذا الصدد حيث كان يطلب من القارئ أحيانا أن يترفق في الحكم على الاخطاء التي ارتكبها أولئك الذين يعتبرهم أتقياء فاضلين (٤٣) .

اما العامل الثاني الذي استخدمه ابن خلدون في تفسيره العقلاني فهو مفهوم عن العصبية . أولا نجد ان العصبية مثلها في ذلك مثل اسلوب المعيشة قد استخدمت ايضا في تبرير عدة انماط من التحولات كما سنشرح فيما بعد . فيما يتعلق بالموضوع الذي نحن بصدده سوف نقوم بتحليل مفهوم عن اثر العصبية على احد المكونات الهامة للشريعة الا وهو الاجماع .

اشرنا في مقدمة هذا الفصل الى الاجماع بصفته المصدر الرابع من مصادر الشريعة الاسلامية وكيف انه معصوم من الخطأ بعيد عن الضلالة وملزم للجميع . لكننا اذا تتبعنا من خلال مقدمة ابن خلدون دور الجماعة وكبار شخصياتها قبل وخلال القرن الثاني للهجرة فسوف نجد ان هذا الدور اخذ يتضاءل تدريجيا حتى منذ أيام الخليفة الاموي عمر بن عبد العزيز . ومن الامثلة البارزة على ذلك ما قاله ابن خلدون عن هذا الخليفة وعن عجزه عن اقتراح مرشح لخلافته يتوسم فيه الجدارة والاهلية لشغل هذا المنصب بكفاءة اكبر من غيره وذلك خشية معارضة افراد العصبية الاموية التي كانت تضم - حسب ملاحظة ابن خلدون - عيون القوم في ذلك الوقت . يقول ابن خلدون :

« وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول اذا رأى القاسم بن محمد بن أبي بكر : لو كان لي من الامر شيء لوليته الخلافة . ولو اراد ان يعهد اليه لفعل ، ولكنه كان يخشى من بني أمية اهل الخل والمقد لما ذكرناه ، فلا يقدر أن يحول الامر عنهم لئلا تقع الفرقة . وهذا كله انما حمل عليه منازع الملك التي هي مقتضى العصبية » (٤٤) .

(٤٢) المقدمة ، ص ٥٤٨-٥٤٦ ، MR. I, pp. 424 — 427

(٤٣) المقدمة ، ص ٥٦٤٤٠٦١٠٥٤٤ ، MR. I, pp. 422, 444, 447, 448

(٤٤) المقدمة ، ص ٥٤٤ ، MR. I, p. 422

مع ذلك ، نود التذكير بأن مبادئ العقيدة الإسلامية لم تنضج في أى موضع منها ما ينص على أن يقتصر أهل الحل والعقد على رجال الأسرة الحاكمة وحدها . على العكس من ذلك كان مقترضا - كما هو مفهوم تماما - أن ينشق أهل الحل والعقد من بين الأمة الإسلامية وأن يمثلوها في كافة الشئون الدينية والدنيوية . ان ما اشار اليه ابن خلدون في كتاباته يكشف ان الاجماع الذى يتوصل اليه أهل الحل والعقد صار امتيازاً قاصراً أساساً على ممثلى الفئة الحاكمة لا المجتمع كله كما كان الحال قبل الفتنة . فاذا أضفنا الى ذلك مقولته المعروفة بأن العصبية بطبيعتها تؤدي الى هذه التحولات ، بل وأكثر من ذلك ايضا تؤدي الى تركيز كل السلطات في ايدي حاكم مستبد واحد يتجاهل حتى كبار شخصيات العصبية ، فان ابن خلدون بذلك يكون قد وقع في تناقض كبير وربما في ورطة . ذلك لانه اذا كانت العصبية تؤدي بطبيعتها الى كل هذه التفريعات العنيفة واقامة حكم مطلق يؤدي بدوره الى كافة الانحرافات المعروفة ، فانها تكون جذيرة بالادانة والاستنكار ، لهذا نجد ان ابن خلدون حاول تفادي احتمال تلك الادانة وذلك بحرصه على اثبات أن تصرفات الحاكم الرامية الى الاستئثار بالسلطة والقضاء على عصبيته وتجاهل التعاليم الدينية هي الاسباب الحقيقية التي تكمن وراء الاضطرابات والاضمحلال ، وليست القوة الخلاقة للعصبية في مرحلتها الاولى التي تنسم بالقوة والبساطة والظهور . من ذلك نستخلص ان ابن خلدون كان مستعدا لادانة مظاهر التفكك والانحلال التي بدت في اواخر عهدي بنى أمية وبنى العباس . لكنه حين يصل الامر الى تصرفات بعض الحكام الامويين والعباسيين الاوائل الذين تجاوزوا تعاليم القرآن الكريم والسنة النبوية والاسس التي يقوم عليها الاجماع ، فانه كان يحاول انتحال الاعذار بالاعتماد على وسيلتيه الجديديتين وهما تغير اسلوب المعيشة ومفهومه للعصبية .

٣ - بعض الفروض المستخلصة :

هناك ثلاثة فروض يمكن استخلاصها من تفسيره العقلاني للتحول من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادي المطلق .

الفرض الاول :

في الحالة الاولى ، نظر ابن خلدون الى التغير من حياة البداوة البسيطة الى حياة الحضارة وخروج الترف عن الحد كسبب للابتعاد عن الشريعة والاتجاه الى الحكم الاستبدادي .

في الحالة الثانية ، حين بدأت العصبية تلعب دورا مؤثرا في اعقاب الفتنة فانها قوضت اساس ودور الاجماع حتى حين كان الاجماع لا يزال مجرد مفهوم غير محدد . حدث ذلك نتيجة للتطور الذي طرا على ما سمي فيما بعد بأهل الحل والعقد اذ اصبحت المشاركة في عمل هذه الهيئة القضاة التي تعالج شئون الامة قاصرة على زعماء الاسرة المالكة فقط (وهم الإمويون لذلك العهد) بدلا من علماء وفضلاء الامة بشكل عام . ومع اغتصاب سلطة الشريعة - وخاصة اعتبارا من القرن العاشر - بواسطة فرد واحد او مجموعة محدودة على احسن الاحوال ، اسقطت الضمانات الشرعية التي كانت كفيلة بكبح جماع الاتجاهات الاوتوقراطية . وخلافا لما تقضى به النظرية السنية من الاعتراف بالشريعة كمصدر قانوني للسلطة بدأت الدولة الاسلامية تسقط تدريجيا في يرائن حكام مستبدين .

الفرض الثاني :

لم يقصر ابن خلدون - على عكس سابقه - مناقشاته على نظام الخلافة الايل للسقوط ، كما لم يقم بأية محاولة لينقد بأى ثمن المكانة العالية التي كانت تحتلها الشريعة . فهو لم يوفق بين انحرافات السلاطين والحكام الاقليميين وبين المبادئ السامية للشريعة ، كما لم يحاول استجداء اعترافهم بنمو وأولوية مبادئها . بدلا من ذلك وضع منهجا جديدا استطاع بواسطته ان يفسر لنا تفسيرا عقلانيا التحول التدريجي من الحكم بالشريعة الى الحكم الاستبدادي المطلق . وقد تضمن هذا المنهج الجديد اسلوبا حديثا في التليل يقوم على عاملين هما : تقييم مغزى وأهمية التغير في نوعية حياة المسلمين ، ومفهومه المتكرر للعصبية . لقد استطاع ابن خلدون ببصره ان يكشف أن اساليب سابقه غير عملية . فالحكام الاقليميون والسلاطين كانوا عاجزين عن الحكم بمقتضى الشريعة حتى لو ارادوا ذلك لانه اذا كان اسلوب حياتهم المنحل قد قضى على وازعهم الذاتي الذي كان قادرا على حثهم على الحكم بالشريعة والاعتراف بسلطة الخليفة فان اية سلطة اخرى - ناهيك عن الخليفة الذي لا حول له ولا قوة - ما كانت تملك ارغامهم على ذلك .

الفرض الثالث :

ومع ذلك فان التفسير العقلاني لابن خلدون لم ينج تماما من تأثير الاساليب السابقة وبخاصة في محاولة التماس الاعذار لانحرافات الحكام الاوائل . فقد

حاول تجربة فمته واخلاء مسؤوليته حين قال : ان الحكم في الفترة الاولى من النظامين الاموى والمباسي كان لا يزال ممتزجا ببعض القيم الرفيعة للخلافة الرشيدة . ورغم ما ذهب اليه من ان التطورات المشار اليها اعلاه لم يكن من الممكن تجنبها ، فان اسهامه الكبير في النظرية السنية للخلافة يتجلى في استقصائه الاسباب المبكرة التي ادت فيما بعد الى اضمحلال دور الشريعة ، كما يتجلى ايضا في توصله الى اول تفسير عقلاني لكل تلك التطورات .

المبحث الثالث

الفتنة الكبرى وتحول سلطة الخلافة الى يد العصية

في حين قدم ابن خلدون تفسيراً عقلانياً لتحول واحد فقط في الموضوع الذي بحثناه أعلاه نجده هنا - في دراسته لمقر السلطة السياسية داخل نظام الخلافة - آراء نوعين مختلفين من التحولات . والسبب الذي يمكن ملاحظته هو تحرجه مما اعتبره مظاهر إسلامية واضحة ارتبطت بتصرفات بعض الحكام الأمويين الأوائل على الرغم من التفريعات السياسية العنيفة التي أعقبت الفتنة الكبرى . وقد دفعه ذلك الى النظر الى انتهاكات المصدرين الأولين وبالتالي التحول التدريجي من الحكم بالشرعية الى الحكم الاستبدادي على أساس انها من اعراض الحقبة الأخيرة فقط من نظم حكم الأمويين والمباسبين . من ناحية أخرى ، نجد ان التحول الذي طرأ على سلطة الخلافة كان اوضح لان الفتنة عملت بمثابة الحد الفاصل بين نظامين سياسيين متميزين من أنظمة الحكم الإسلامي . وكان هدف ابن خلدون هو استخدام الأساليب العقلية في تفسير احداث الفتنة وما أعقبها من تحولات في سلطة الخلافة التي انتقلت أولاً الى يد العصية - من الفرع الأموي في هذه الحالة - ثم تحولت بعد ذلك الى الملكية المطلقة . وسوف نتناول بالدراسة في المبحث التالي هذا النمط الأخير من التحولات وذلك في اطار تفسيره لتدهور الخلافة الإسلامية ، علماً بأنه ليس هناك حد فاصل تماماً بين تفسيره لكل من هذين التحولين .

١ - بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لفهم مضمون وجهة نظر ابن خلدون في الفتنة وفي التحول الأول الذي طرأ على مقر السلطة السياسية سوف نبداً باجراء مقارنة سريعة بينه وبين الفقهاء والمؤرخين والشعراء السابقين عليه .

في نطاق هذه المقارنة يمكن ان نلمس بعض أوجه التشابه والاختلاف في وجهات النظر . فمن بين القضايا القديمة في التاريخ الإسلامي والتي اتسمت بالتعقيد والنموض يمكن ان نسمع صدى لبعضها في مقدمة ابن خلدون . مثال ذلك المناقشات التي تناولت الظروف المحيطة باغتيال الخليفة الثالث عثمان بن عفان وما تبع ذلك من اندلاع الفتنة الكبرى ،

رفض معاوية بن أبي سفيان الحاكم الأموي لسوريا مبايعة علي بن أبي طالب والامتناع عن أداء قسم الولاء له بصفته الخليفة الرابع وما اعتقب ذلك من خلافات بين الجانبين ، أفرط الكتاب في استخدام العناد الشرعي الذي يقضي بالحفاظ على وحدة الأمة الإسلامية لتبرير ما حدث ، وأخيراً تحول سلطة الخلافة الإسلامية إلى عصبية بنى أمية بمعنى استيلائهم بالقوة وليس عن طريق الشورى على السلطة السياسية للخلافة . وقد أدت الصراعات العسكرية والسياسية التي بلغت ذروتها باستيلاء الأمويين على زمام الأمور إلى بروز نوعين من ردود الفعل أحدهما مادلا لميادين بينما يلتمس الثاني العذر لهم . وحيث أن ابن خلدون كان واحداً من أولئك الذين جاهدوا من أجل إضفاء الصبغة الشرعية على هذه التفريعات العنيفة فإننا سوف نضفي أساساً بالنوع الثاني من ردود الفعل .

دافع المؤيدون لبنى أمية عن موقف معاوية المادي على إبان الفتنة وبخاصة رفضه الاعتراف به كخليفة رابع قائلين أن اغتيال عثمان عمل ظالم ، واتهموا علياً بالتواطؤ في ذلك . وقد عبروا عن آرائهم في البداية في الإشعار والقصائد السياسية الدينية مثل قصائد شاعر البلاط السورى كعب بن جعيل الذي قال أن تمرّد معاوية لم يكن دافعه اطماعاً شخصية وإنما معارضة على لتستره على قتلة عثمان . وادعى شاعر آخر هو عبد الله بن زبير الأسدي أن علياً يتحمل بشكل غير مباشر مسؤولية اغتيال عثمان .

بعد زوال حكم بنى أمية استمرت محاولة إضفاء الشرعية في مؤلفات بعض الفقهاء والمؤرخين وأن كانت تستند إلى أسباب أخرى . كمثال على ذلك نورد وجهة نظر الإمام أحمد بن حنبل الذي أكد أن معاوية لم يتمرد على علي لدوافع وطموحات شخصية وإنما تأكيداً لحقه في الأخذ بثأر قريبه عثمان . وعلى الرغم من أن هذا الرأي لم يكن جديداً إلا أن دافعه البعيد كان إثبات استمرارية أمة المؤمنين وذلك بتجنب الإشارة إلى فترة حكم الأمويين كمرحلة ساء فيها حكم غير شرعي . بالمثل يمكن أن نعثر في المؤلفات التاريخية على أفكار مشابهة عبر عنها بعض المؤرخين مثل البلالدهوري الذي اعتمد على مصادر موالية للأمويين في تكوين رأيه الذي ادعى فيه بأن معاوية لم يحاول الاستيلاء على منصب الخلافة وإنما كان فقط يسعى للنار من قتلة عثمان (٤٥) .

أبدى ابن خلدون في معالجته لهذه الأحداث قدرا كبيرا من الموضوعية والحذر إذ تجنب الأحكام والانتهاكات المتطرفة ، وقد ذهب إلى القول بأن اختيار على لم يتم بواسطة كافة زعماء المسلمين لأن بعضهم تشتت في الدول التي فتحت حديثا في حين أن بعض المتواجدين منهم في المدينة أمسكوا عن إعطاء بيعتهم لحين العثور على قتلة عثمان واجتماع كبار الشخصيات تمهيدا لاختيار الخليفة الجديد . وقد استبعد أى احتمال لتواطؤ على في عملية اغتيال عثمان باعتباره امرا غير معقول .

« فاما واقعة على فان الناس كانوا عند مقتل عثمان مفترقين في الامصار ، فلم يشهدوا بيعة على . والذين شهدوا فمنهم من بايع ومنهم من توقف حتى يجتمع الناس ويتفقوا على امام ... والذين كانوا في الامصار عدلوا عن بيعته ايضا الى الطلب يدم عثمان وتركوا الامر فوضي ، حتى يكون شورى بين المسلمين لمن يولونه وظنوا بطى هودة في السكوت عن نصرة عثمان من قاتليه ، لا في المبالاة عليه ، فحاش لله من ذلك » (٤٦) .

غير ان ابن خلدون لم يولى أهمية كبيرة في تعليقه لاحداث الفتنة للدور الذى لعبه الخوارج او الدور الذى لعبه عمرو بن العاص في حين حظى ذلك باهتمام كبير من جانب بعض المؤرخين الاسلاميين - السنيين والشيعة على حد سواء - مثل البلال دهورى ، والديناوارى واليعقوبى والطبرى . ان السمة المشتركة التى تميز بها موقف هؤلاء المؤرخين الاربعة من دور الخوارج في الفتنة كانت تأكيدهم على مسؤولية هؤلاء في تفتيت قسوات على وما ترتب على ذلك من سقوط خلافته (٤٧) . هذا بينما وجد غيرهم في عمرو ابن العاص كبش فداء آخر للاضطرابات التى حدثت وللنتائج التى تمخضت عنها الفتنة (٤٨) . ولا يفوتنا عامل آخر وهو أن تلك الاعذار لم يكن مقصودا بها فقط مجرد الحفاظ على شرعية حكم بنى أمية - كما سيأتى ذكره - وانما أيضا

(٤٦) المقدمة ، ص ٥٥٨، ٥٥٧ ، MR. I, p. 439

E.L. Petersen Ali and Muawiya . . . , op. cit., pp. 167, 173 (٤٧)

N.A. Faris, "Development in Arab Historiography as Reflected in the Struggle Between Ali and Muawiya", in (٤٨)
Historians of the Middle East, ed. B. Lewis, P. M. Holt, London 1962, p. 435.

بذل محاولة يائسة لإبعاد مسئولية تصرفات الامويين واعمال التحريض التي قاموا بها ضد الخليفة على عن معاوية بن أبي سفيان الذي كان في نهاية الامر واحدا من صحابة الرسول (ص) .

فيما يتعلق بالتحول الاول في السلطة والجدل حول شرعية الخلافة الاموية ، يجدر بنا ان نلاحظ أولا أنه على عكس عديد من المؤرخين العرب الذين لم يتعاطفوا مع أهداف معاوية (٤٩) الزمنية فان ابن خلدون دافع عنه على أساس ان خلافه ومحاربه لملي بن أبي طالب لم ينبعا من اطماع دنيوية زائلة وانما نتجا عن تباين في تفسير بعض المسائل الدينية . فهو اذن لم يتطرق اليه الشك في اخلاص ، كل هؤلاء الذين تورطوا في الفتنة لانهم في رايه حاولوا بأمانة تطبيق حكمهم الخاص على الاحداث وأنه لذلك يتعين التماس العذر لهم اذا اخطاوا .

« وغاية الخلاف الذي بين الصحابة والتابعين انه خلاف اجتهادي في مسائل دينية ظنية » . « فلا يقنع عندك ريب في عدالة أحد منهم ولا قسح في شيء من ذلك وعدالتهم مفروغ منها عند أهل السنة ... » « فلكل من هؤلاء عذر فيما وقع . وكلهم كانوا مهتمين بأمر الدين ولا يضيعون شيئا من تعلقاته . ثم نظروا بعد هذا الواقع واجتهدوا ... ونحن لا نظن بهم الا خيرا » (٥٠) .

E.L. Petersen, Ali and Muawiya , op. cit., p. 140. ((٤٩))

هذا وتختلف مع بعض وجهات النظر التي عبر عنها اردوين روزنتال في كتاب حديث له يشير اليه الآن ، وخاصة ما ذهب اليه من القول بأن ابن خلدون كان شاملا في العداة التقليدي ضد معاوية بن أبي سفيان ، وأنه كان مهتما أولا وقبل كل شيء بالدولة التي تقوم على القوة المجردة ، وأنه عزا تدهور الخلافة الى اضمحلال دور الدين . انظر آراؤه تلك في :

Erwin Rosenthal, Islam in the Modern National State Cambridg 1965, pp. 18, 19.

خلافا لذلك ، سنثبت في بقية هذا الفصل ، بين اشياء أخرى ، أن ابن خلدون كان واحدا من المفكرين المسلمين الذين انتحلوا الاحاد لمعاوية ودافعوا عنه ، وان تفسيره العقلاني للتغيرات والتحويلات التي طرأت على الخلافة لم يكن بأي حال اقل اهمية في سياق مناقشاته من دراسته التفصيلية لمختلف جوانب الدولة الزمنية التي تقوم على القوة واسماها الملك ، واهيرا أنه عزا اضمحلال الخلافة - وكذلك دور الدين - الى الانتقال من البداوة الى الحضارة وخروج الترك من الحفا وسوء استخدام القوة علاوة على الدور الذي لعبته العصبية .

MR. I, pp. 438, 440, 443

(٥٠) المقدمة ، ص ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٦٠ ،

وفي الواقع ، فان هذا الموقف المتهاون لا يتفق اطلاقا وبعض الراء الاخرى التي تناولت تحول سلطة الخلافة الى العصبية الاموية . فمثلا في حين سلم البلاد هوري بشرعية الخلافة الاموية فانه عزا هذا التحول اساسا الى انشقاق الخوارج بعد واقعة التحكيم مما حرم عليا من الحصول على الاعتراف العام به ومهد الطريق للامويين (٥١) . وطبقا للمؤرخ السنّي الطبري وكذلك المؤرخ الشيعي الديناوري فان هذا التحول الذي طرا على مقرر السلطة السياسية هو في رأيهما غير شرعي . وعلى الرغم من أن كليهما ركز على مسئولية الخوارج نجد ان الطبري اضاف سببا اخر اذ عزا التحول ايضا الى اغتصاب معاوية للحكم بسبب ولعه الشديد منذ البداية بالحصول على السلطة . اما الديناوري فقد حرص على اثبات حق علي في محاربة خصومه بعد السيف وبخاصة الامويين الذين لم يكن لهم حقيق مشروع في الخلافة والذين ادى تمردهم على الخليفة الى شق وحدة الامة الاسلامية(٥٢) .

على كل ، لم تكن الشيعة هي الطائفة الوحيدة التي استخدمت ذريعة الحفاظ على وحدة المؤمنين كحجة ضد اعدائها . فقبلهم لاجبا الشعراء والمؤرخون المواليون للامويين الى استخدام نفس هذه الذريعة مثل عبد الله بن زبير الاسدي الذي ايد تحول السلطة الى ايديهم مجندا معاوية لتقمه الفتنة ولرفعه راية العقيدة ولاستعادته وحدة الاسلام .

يختلف ابن خلدون عن الكتاب الآخرين من انصار واعدا بني امية على السواء . ففي تفسيره العقلاني للفتنة ولغرض الامويين لمبدأ الوراثة على نظام الخلافة ، ادعى ابن خلدون أن مثل تلك التصرفات كانت ضرورية للحفاظ على وحدة العصبية الاموية التي تطلعت الى الاستيلاء على السلطة والحفاظ عليها . اذن فهو لم يتحدث عن الحفاظ على وحدة الامة الاسلامية وانما عن ضرورة الحفاظ على وحدة الجماعة الحاكمة - الامويون - الذين شككوا في ذلك الوقت اقوى عصبية في قبيلة قريش (٥٣) .

ويمكن أن نستطرد هنا قليلا لنوضح ان كثيرا من التابعين عيسروا في وقت مبكر يرجع الى اواخر القرن الاول الهجري عن معارضتهم للتحول الى الحكم الوراثي . نذكر من هؤلاء على سبيل المثال الحسن البصري (رض) من السلف الذين اطلق عليهم فيما بعد أهل السنة والجماعة . يروى عنه انه قال : « أفسد امر هذه الامة اثنان : عمرو بن العاص يوم اشار على معاوية

E.L. Petersen, Ali and Muawiyah . . . , op. cit., pp. 145, 146. (٥١)

Ibid, pp. 157, 167. (٥٢)

(٥٣) المقدمة ، ص ٥١١٠٥٥٣ ، MR. I pp. 432, 444

يرفع المصاحف ، والمغيرة بن شعبة حين أشار على معاوية بالبيعة ليزيد . ولولا ذلك لكانت شورى الى يوم القيامة » (٥٤) . ويقول الحسن البصري في معاوية : « أربع خصال كن في معاوية لو لم تكن فيه الا واحدة لكانت موبقة : انتزأه على هذه الامة بالسيف حتى أخذ الامر من غير مشورة ، وفيهم بقايا الصحابة وذوو الفضيلة . واستخلافه بعده ابنه . وادعائه زيادا وقتله حجرا وأصحاب حجر . . . » (٥٥) . ويروى السعدي في نفس المعنى ان عمر بن هبيرة حين ولاه يزيد بن عبد الملك العراق وخراسان بعث الى الحسن البصري وغيره من التابعين ليحصل على تأييدهم ليزيد فرفض الحسن البصري قائلا : « يا ابن هبيرة خف الله في يزيد ولا تخف يزيد في الله . ان الله يمنك من يزيد وان يزيد لا يمنك من الله . يا ابن هبيرة انه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » (٥٦) .

لتلخيص هذا الجزء المقارن من مناقشاتنا نقول انه على الرغم من أن المقدمة تضمنت الإشارة الى بعض المنازعات القديمة المثيرة للجدل حول اسباب ونتائج الفتنة فان تلك المنازعات لم تكن محور تفكير ابن خلدون . ففي سرده لهذه المنازعات وتفسيره الجسددي للتفيزات العنيفة - التي ستناقشها فيما بعد - لم يركز كثيرا على المشاعر الفردية لزعيم يحاول الاخذ بثأر ابن عسيرة كما لم يوجه اللوم والمسئولية بالنسبة لوقوع هذه التحولات على جماعات سياسية أخرى او على قضايا فرعية مشابهة ، وانما كان جل اهتمامه ، منصبا على الوسيلتين الجديديتين اللتين تميز بهما أسلوبه في المعالجة الا وهما تغير طبيعة حياة العرب من البداوة الى الحضارة ومفهومه للمصيبة .

لقد درس ابن خلدون العلاقات المتبادلة اثناء وبعد الفتنة بين الخلفاء والقوى الاجتماعية البارزة في ذلك الوقت ، واهتم بابرار أهمية الوسيلتين السابقتين واستخدمهما في تطيله للدوار التي لعبتها العصبية المختلفة والحكام وكبار الشخصيات من العرب والعجم والخاصة والعامة . وقبل أن يقدم لنا تفسيره العقلائي للتحول الاول في مقر السلطة السياسية ، حدد الموقف الاسلامي التقليدي الذي يترك حق اختيار الخليفة « لفطنة وحسن ادراك جميع المسلمين المؤهلين الذين أطلق عليهم أهل الحل والعقد » .

(٥٤) السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، مرجع سابق ، ص ٧٩ ، انظر أيضا : محمد ضياء الدين الريس ، النظريات السياسية الاسلامية ، مرجع سابق ، ص ٦٨ ، ٦٩ .

(٥٥) ابن الاثير الكامل في التاريخ ، طبعة أحمد الحلبي ١٢٠٣ ، الجزء الثالث ،

ص ٢٠٩ .

(٥٦) السعدي ، مروج الذهب ، مرجع سابق ، الجزء الثاني ، ص ١٢٨ .

« وإذا تقرر أن هذا النصب (أى نصب الامام) واجب باجماع ، فهو من فروض الكفاية وراجع الى اختيار أهل الحل والعقد ، فيتعين عليهم نصبه » (٥٧) .

المشكلة التى واجهها ابن خلدون كانت هى التحول من مثل هذا الاسلوب فى تنصيب الخلفاء الى أسلوب جديد لا نصب الحكام فيه بالاختيار وإنما بالتعيين بطريقة وراثية .

٢ - المراحل الثلاث لتفسير الفتنة الكبرى والتحول اللاحق في مقر السلطة السياسية :

يمكن التمييز بين ثلاث مراحل في تفسيره العقلانى لكل تلك التطورات . في المرحلة الاولى التى تغطي فترة حياة الرسول محمد (ص) ، أوضح ابن خلدون كيف كان الناس مبهوتين بوحى القرآن الكريم ومعجزات الرسول وظهور الملائكة . أدت هذه الظواهر الالهية المتتالية الى صرف انظار الناس عن الامور الدنيوية ، فأصبحوا وحدة واحدة تحدهم الرغبة في التفضية من أجل الدعوة الجديدة . بالمثل، فجرت مشاعرهم الدينية العارمة وازعا ينبع من داخل انفسهم بمنعم طوعية عن فعل المنكر . بالتالى لم يفكر احد في ذلك الوقت في مسائل خلافة الرسول او الحاجة الى قوة خارجية - توفرها العصبة او اية سلطة ملكية - لتوحيد صفوف الامة وخلق الوازع الضرورى في نفوس الناس .

في المرحلة الثانية خلال حكم الخلفاء الراشدين حدث تغير محدود في اسلوب حياة الامة ، واقترن ذلك بتوقف ظهور المعجزات وتراخي الدافع الدينى تدريجيا . ثم بدأت الامة الاسلامية تولى اهتماما اكبر بمسألة الخلافة الاسلامية كنتيجة للظروف السياسية الجديدة والاحتياجات الملحة التى واجهتها سواء تلك المتعلقة بحماية الدعوة الاسلامية الجديدة من مخاطر الردة من جانب بعض القبائل في اعقاب وفاة الرسول (ص) ، او للاعداد للفتح الاسلامى ! وقد جرت عملية الاستخلاف في هذه المرحلة بالاسلوب التقليدى الذى شرحه ابن خلدون من قبل والذي اشار اليه فيما بعد على أنه السنة التى سار عليها الخلفاء الراشدون . ويمكن ايجاز تعليقاته على التغيرات التى طرات خلال هاتين المرحلتين في السطور التالية :

« فلما انصر ذلك المدد بذهاب تلك المعجزات ، ثم بقاء قسرون الذين شاهدوها ، فاستحالت تلك الصيغة قليلا قليلا وذعبت الخوارق وصار الحكم للمادة كما كان واصبح الملك والخلافة والمهد بهما مهما من المهمات الاكيدة كما زعموا ، ولم يكن ذلك من قبل . . . ثم تدرجت الاهمية زمان الخلافة بعض الشيء بما دعت الضرورة اليه في الحماية والجهاد وشأن الردة والفتوحات فكانوا بالخيار في الفعل والترك كما ذكرنا عن عمر رضى الله عنه » (٥٨).

وقد لاحظ ابن خلدون في مكان آخر من مقدمته (٥٩) ، أن تلك التغيرات اقترنت هي الاخرى بعامل هام صارت له تأثيرات بعيدة المدى على حياة المسلمين وهو ازدياد ثروتهم نتيجة الفنائم التي حصلوا عليها اثناء الفتوحات . واعتبارا من ايام الخليفة الثالث عثمان بن عفان تلاشت مظاهر الحياة البسيطة الخشنة وحلت محلها حياة اليسر والرفاهية . وقد اثبت هذا التغير في طبيعة الظروف المعيشية كما اسلفنا مفسراه العميق وخاصة بالنسبة لمرحلة الاحداث اثناء وبعد الفتنة الكبرى .

بدأت المرحلة الثالثة في تفسيره للتحول الاول في مقر السلطنة السياسية بعد الفتنة وتميزت باتجاهه المتزايد نحو ابرار دور العصبة . فقد سلم بأن موقف الخليفة الرابع على بن ابي طالب حيال الفتنة كان موقفا صائبا ، وأنه على الرغم من أن معاوية كان مخطئا الا ان نواياه لم تكن سيئة . أما المشكلة الحقيقية التي واجهها فكانت تكمن في تفسير تجاهل معاوية لالاسلوب الذي كان متبعا اى الفائه للشورى في اختيار الخلفاء وتعيينه ابنه خلفا له وهو تحول خطير فرض نظام الحكم الوراثي على السياسة الاسلامية . نلاحظ هنا ان ابن خلدون اشار مرتين بشكل غير مباشر الى عملية الشورى حيث اطلق عليها في المرة الاولى السنة التي سار على هديها الخلفاء الراشدون الرابع . ففي رأيه أن معاوية ومن جاء بعده من الحكام يجب عدم ادانتهم لانتهاكهم السنة التي اتبعها هؤلاء الخلفاء الرابع لان اوضاعا وظروفا جديدة قد طرأت. فقد خبا الوازع الديني وبدأت المصالح المتعارضة تحدث تأثيرها مما أظهر الحاجة الى أنسواء مستحدثة من الوازع مستمدة من العصبة او السلطة الملكية لكي تحل محل الوازع الديني السابق ولكي تتلاءم مع ظروفهم المعيشية الجديدة .

في ظل هذه الاوضاع تطلعت العصبة الاموية القوية الى بسط سيطرتها الكاملة ونجحت في اقامة حكم ملكي بالقوة . ويرى ابن خلدون ان معاوية ما كان ليصمد امام عصبة قبيلته لان طبيعة العصبة تدفع زعيمها للتطلع للاستحواذ على كل المجد والسلطة له ولجماعته ، ولو ان معاوية عارض ارادتهم ولم يفتصب السلطة كلها له ولجماعته لدب الخلاف بينهم . ثم يدعى ابن خلدون ان تجنب معاوية لحدوث الشقاق بينهم كان اهم لديه من التناضي عن امر لن يشير كثيرا من النقد . وكانت تلك هي الاشارة الثانية غير المباشرة الى القضاء على اسلوب الشورى في تنصيب الخلفاء . ولاهمية هذه القضية لدراستنا ، نورد فيما يلي نصا تفصيليا للدفاع عن معاوية ومن جاء بعده من الحكام ، وكذلك اشارته غير المباشرة عن الانصراف عن التنصيب بواسطة الشورى .

« ثم انه وقع مثل ذلك من بعد معاوية ... مثل عبد الملك وسليمان بن امية ، والسفاح والمنصور والمهدي والرشيد من بني العباس ... ولا يعاب عليهم ايثار ابنائهم واخوانهم ، وخروجهم عن سنن الخلفاء الاربعة في ذلك . فشانهم غير شان اولئك الخلفاء . فانهم كانوا على حين لم تحدث طبيعة الملك ، وكان الوازع دينيا ، فعند كل أحد وازع من نفسه ، ... واما من بعدهم من لادن معاوية فكانت العصبة قد اشرفت على غايتها من الملك ، والوازع الديني قد ضعف واحتيج الى الوازع السلطاني والعصباتي ... ولم يكن لمعاوية ان يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو امر طبيعي ساقته العصبة بطبيعتها ... ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالامر لوقع في افتراق الكلمة التي كان جمعها وتأليفها اهم عليه من امر ليس وراءه كبير مخالفة ... » « ... فلا بد من اعتبار ذلك في العهد ، فالمعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الامور والقبائل والعصبات ، وتختلف باختلاف المصالح ، ولكل واحد منها حكم يخصه » (٦٠) .

لعلنا نلاحظ ان تبرير ابن خلدون يشير ضمنا الى ان حق اختيار رئيس الدولة لم يعد من صلاحيات اهل الحل والعقد كما كان قبل حكم معاوية ، وانما صار حق الاختيار محصورا وبشكل وراثي في القبيلة او الجماعة القادرة على الاستيلاء على الحكم بالقوة .

٢- التطبيق المبكر « للمهد » كاداة اضافية لتفسير التحول الاول في مقر السلطنة السياسية :

إن المكانة التي تحتلها كلمة عهد (أى تعيين الحاكم لمن يخلفه) في تفسير ابن خلدون للمراحل الثلاث السابقة لا تزال تحتاج منا إلى مزيد من التحليل . وستقتصر هنا على دراسة علاقة هذا المصطلح بالتحول الاول المشار اليه ، بينما سنتناول في البحث الخامس أدناه مغزى هذا المصطلح بالنسبة لتفسيره العقلاني للتغيرات التي طرأت على أسس السلطة السياسية .

يقول ابن خلدون أن أسلوب العهد في تنصيب الخلفاء كان معنرفا به كجزء من الشريعة وذلك من خلال اجماع الأمة الإسلامية ، وإن مثل ذلك الأسلوب كان مقبولا وملزما (٦١) . واقتداء بغيره من الفقهاء المسلمين ، فقد استشهد في مناقشته بتعيين أبى بكر لعمر بن الخطاب كخليفة ثان من بعده ، ثم تعيين عمر بعد ذلك لسته من كبار الصحابة لكي يختاروا من بينهم الخليفة الثالث .

هكذا اعتمد ابن خلدون على هذين المثالين لتبرير تعيين الامويين لابنائهم وأشقائهم كخلفاء لهم . غير أنه تناقض مع نفسه في تبريره هذا وذلك لسببين :

اولا : أن اختيار أبى بكر لعمر بن الخطاب جاء في وقت قال عنه ابن خلدون أنه تميز بأن الناس كانوا يتصرفون بمقتضى وأزعمهم الدينى الداخلى . معنى ذلك وطبقا لمفهومه لهذا الوازع الدينى فإن أبى بكر لم يكن ينصرف بدافع شخصى أو دنيوى . على العكس من ذلك كان الحال في أوائل حكم بنى أمية ، إذ أنه طبقا لتحليل ابن خلدون أيضا فإن أسلوب المعيشة كان قد تغير وخبا الوازع الدينى وبلغت العصبية غايتها النهائية بتأسيس السلطة الملكية . هذا التحول ، بالإضافة الى التغيرات العنيفة التى اعترف بها ابن خلدون وبخاصة فيما يتعلق بالوازع ، والظروف التى اكتنفت تنصيب الخلفاء والحكام في كل من الحالتين ، كل ذلك يكشف افتقار مقارنته الى الدقبة ، والى عدم توفر حد أدنى من التماثل بين الموقفين موضع المقارنة .

ثانياً : أن الاستشهاد به يُصرف عمر بن الخطاب . يقتصر هو الآخر إلى الدقة لأنه لم يبين أين أو أخاه كما صار إليه الحال بعد الفتنة ، وإنما عين ستة أشخاص . من بين أكثر الرجال المشهود لهم بالورع والتقوى والكفاءة في ذلك الوقت . لكي يختاروا لا لكي يعينوا خليفة له . وعلى الرغم من أن تصرفي أبي بكر وغير وتطبيقهما للمعهد لم يكونا تعبيراً عن أي نمط ورائي في الاستخلاف . إلا أن ابن خلدون - شأنه في ذلك شأن بعض فقهاء المسلمين - تعلق بهاتين السابقتين لكي يبرر التحول الذي أصاب نظام الحكم الإسلامي بعد الفتنة .

هنا تجدر ملاحظة وهي أنه خلافاً لما ذهب إليه ابن خلدون ؛ فإن الماوردي وضع حداً فاصلاً بين أسلوبي تنصيب الخلفاء . فقد ذكر في مستهل كتابه (٦٢) أن الخليفة يمكن تنصيبه إما عن طريق الاختيار وذلك بواسطة الشورى أو تعيينه بالمعهد . ومن المحتمل أن ابن خلدون في سعيه لتدعيم تفسيره العقلاني لم يأخذ بهذا الفصل الحاسم بين الأسلوبين بهدف سد الفجوة بينهما عن طريق الاستشهاد بالسابقتين المبكرتين للمعهد وأن كان ذلك قد تم بشكل غير موفق . إلا أن ابن خلدون تفوق على الماوردي بشرح الأسباب التي أدت إلى التغير والتطورات التي أثرت على أسلوب المعهد إلى أن انتهى الأمر إلى نظام ورائي بحث . بالإضافة إلى ذلك ، فإن المعهد كما جاء في مقدمة ابن خلدون كان مشروطاً ، بمعنى ضرورة أن يتوفر حسن النية لدى من يعهد به وذلك حفاظاً على قدسية منصب الخلافة وليس فقط توريث الأبناء والأشقاء أبهة الحكم .

« وأما أن يكون القصد بالمعهد حفظ التراث على الأبناء فليس من المقاصد الدينية ، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده ، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن خوفاً من العيب بالمناصب الدينية » (٦٣) .

إن هذا الشرط الذي وضعه ابن خلدون على تطبيق المعهد يتفق والاتجاه العام الذي اتبعه في تفسيره العقلاني حيث كان يقر بشرعية نظم حكم الإيوين والعباسيين الأوائل فقط لأنهم في رأيه كانوا متسبكين بالشريعة الإسلامية وأن تطبيقهم للمعهد يتفق ومتطلباتها .

(٦٢) الماوردي ، الأحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٥٠ .
(٦٣) المقدمة ، ص ٥٥٤ ، MR. I, p. 434

٤ - آثار التحول في مقر السلطة السياسية على أهل الحل والعقد :

نتابع دراسة التفسير العقلاني لابن خلدون لتحول سلطة الخلافة الى يد العصبية وذلك بمحاولة تتبع آثار ذلك التحول على شكل ودور هيئة أهل الحل والعقد . نلاحظ أولا ان اعتبار شخص ما من أهل الحل والعقد لم يكن قبل الفتنة يستلزم اى ولاء لقبيلة ما أو مزاولة اية مهنة معينة ، وإنما كانت الشروط الوحيدة هي القبول العام واعتراف الناس بأهليته وتبحره في علوم الدين وصفاته الخلقية وقدراته العسكرية أو مدى حكمته ونفاذ بصيرته . لهذا فان التغيرات التي تعرضت لها هيئة الحل والعقد سواء من حيث التشكيل أو من حيث الدور هي تغيرات هامة تسترعى الانتباه لما لهذه الهيئة من نفوذ واسع نتج عن انبثاقها من كافة فئات الأمة ، والتي كان من المفروض ان تعبر عن ارادتها . وكفكر واقعي أرجح ابن خلدون تلك التغيرات الى قوة العصبية مؤكدا ان تلك الجماعات التي فقدت مكانتها أو صلتها بالعصبية الحاكمة تفقد بالتالي حقها في ممارسة الشورى أو المشاركة في القرارات التي يتخذها أهل الحل والعقد . وكانت تلك هي الإشارة الوحيدة والصريحة التي وردت في تفسيره العقلاني للأسباب التي أدت الى انهيار دور الشورى . وقد عدد القضاة والفقهائ كامشئلة لاولئك الذين كانوا يمارسون عادة دورا هاما في الفترات السابقة ثم فقدوا نفوذهم كأهل حل وعقد .

« وربما يظن بعض الناس ... ان فمل الملك فيما فعلوه من اخراج الفقهاء والقضاة من الشورى مرجوح .. فاعلم أن ذلك ليس كما ظنه . وحكم الملك والسلطان انما يجرى على ما تقتضيه طبيعة العمران والا كان بعيدا عن السياسة ... لان الشورى والحل والعقد لا تكون الا لصاحب عصبية يقتدر بها على حل أو عقد أو ترك ، واما من لا عصبية له .. فأى مدخل له في الشورى ، أو أى معنى يدعو الى اعتباره فيها . اللهم الا شورا فمما يطمع من الاحكام الشرعية ... » (٦٤) .

يتضح من كلامه ان المعيار المقبول أصبح هو العصبية والقوة السياسية خلافا للمتطلبات السابق ذكرها . وأدى استبعاد الفقهاء والقضاة وامثالهم من كبار الشخصيات الى تفرج جذرى مماثل في شكل هيئة الحل والعقد التي أصبحت تمثل السلطة الملكية الحاكمة بأكثر مما تمثل الأمة الإسلامية . هناك عامل آخر ورد بالمقدمة وغيرها من الدراسات التاريخية

أسهم هو أيضا في كشف الصفة الجديدة غير التمثيلية لاهل الحل والعقد ،
الا وهو امتناع بعض الفقهاء الشرفاء عن المشاركة في مثل هذه النشاطات
العلامة او التعاون مع السلطة الحاكمة المنحرفة بسبب أساليبها القمعية
وابتمادها عن مبادئ وروح القرآن الكريم والسنة النبوية . (٦٥) ولعل
شرح ابن خلدون لهذه التفيرات التي طرأت على تشكيل هيئة الحل والعقد
يكشف كيف استطاعت العصبية السيطرة عليها ، كما يوضح وهو الاهم
اثر التفير في مقر السلطة السياسية على تشكيل تلك الهيئة .

ثم شرح ابن خلدون اثر ذلك التفير على دور اهل الحل والعقد والتي
حولها الحكام الى هيئة استشارية لا حول لها ولا قوة يقتصر دورها على
ابداء الراى في بعض المسائل الدينية . ويعتبر هذا ولا شك تفسيرا جوهريا
بالنسبة لوظائفها الاصلية وهى تحسس عوامل التفضيل والاتجاهات الغالبة
بين الامة للاعتناء بها في مبايعة شخص ما لمنصب الخلافة . اما الاسلوب
الجديد فكان انتهاكا لتلك الطريقة المبكرة وذلك باساءة استخدام السابقة
التاريخية لتعيين اى بكر لعمر بن الخطاب (٦٦) لتبرير عمليات تعيين الابناء
والاخوة في قمة السلطة . وقد ابقى الحكام على هيئة الحل والعقد
بتشكيلها الجديد كواجهة دينية ظاهرية . ولكن حيث ان تشكيل تلك الهيئة
كان يتم اساسا من بين صفوف السلطة الحاكمة او نفس جماعة المصلحة ،
فان دورها صار - كما هو متوقع - مجرد الموافقة على تعيين الحاكم
بالاسلوب الورائى من أجل اضفاء شرعية كاذبة على تنصيبه .

٥ - بعض الفروض المستخلصة :

يمكن استقراء ستة فروض من عرض ابن خلدون لاحداث الفتنة
الكبرى وتحول سلطة الخلافة الى يد المصيبة .

(٦٥) المقدمة ، ص ٤٥٠، ٤٤٩ ، MR. I, p. 429

وقد استشهدنا أعلاه في الحواشي ٥٦٠٥٥، ٥٦٠٥٥٠ بالتابعين (رضي) وغيرهم من فقهاء
ومؤرخي الاسلام الذين عارضوا التحولات التي طرأت على الخلافة وخاصة الفناء ميدا
الشورى في اختيار الخلفاء معتبرين تصرفات الامويين اغتصابا غير مشروع للسلطة دفعت اليه
الاطماع الشخصية ، وذكرنا من هؤلاء التابعين الحسن البصرى وسعيد بن المسيب . بالمثل ،
عائى الامامان أبو حنيفة ومالك في ظل المياسيين أيضا لمزوفهم من التعاون معهم ورفضهم
اعتبار حكمهم المطلق حكما مشروعا . انظر في ذلك أيضا :
E.L. Petersen, Ali and Muawiya . . . , op. cit., pp. 156, 157, 167.

Cf., Ibid., p. 196; (٦٦)

مصحح البخارى ، طبعة مبيح القاهرة ، المجلد التاسع ، ص ٩٧ ، طه حسين ،
الفتنة الكبرى ، القاهرة ١٩٥٩ ، الجزء الاول ، ص ٦١٤، ٤٨ .

الفرض الاول :

رغم ترديد ابن خلدون لبعض الحجج والنفحات القديمة المشيرة للجدل حول اسباب ونتائج الفتنة، الا انها لم تشكل محور مناقشاته . فهو مثلا لم يعلق أهمية كبيرة على مسألة الأخذ بالنار ولا على دور كسل من الخوارج وعمر بن الماص . وخلافا لآراء الكتاب الموالين أو المهادين للامويين ، ادخل ابن خلدون عنصرا جديدا في تفسيره للفتنة وللتحول اللاحق الى الحكم الوراثي وذلك بأن عزا الى عصبيتهم التطلع الى الاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها . لقد ادعى ان مثل تلك التحركات لم يكن ممكنا تجنبها وان معاوية لم يعارضها بغية الحفاظ على وحدة العصبة الاموية . اذن لم يورد ابن خلدون هنا الدريمة المعتادة والسائدة آنذاك التي تتمثل بالحفاظ على وحدة الامة الاسلامية ، وانما تحدث عن ضرورة الإبقاء على وحدة الجماعة الحاكمة وهم الامويون والتي شكلت في ذلك الوقت أقوى عصبة في قبيلة قريش .

الفرض الثاني :

ابرز ابن خلدون الدور العيوى الذى لعبته القوة في احداث تفسير في مقر السلطة السياسية في اطار نظام الخلافة . وشرح كيف كان الامويون قادرين على تحويل السلطة السياسية بالقوة من الخليفة الرابع على بن أبى طالب الى عصبيتهم . علاوة على ذلك فقد تتبع تأثير التغير في مقر السلطة السياسية على تشكيل ودور اهل الحل والعقد .

الفرض الثالث :

قدم ابن خلدون تفسيراً جديداً للمبدأ الإسلامى الهام « الشورى » بفرض اضعاف الشرعية على قيام الامويين بتحويل مقر السلطة السياسية الى عصبيتهم . وبعد تضمين تبريراته اشارتين غير مباشرتين الى اسباب التخلي عن تطبيق مبدأ الشورى أورد عبارة واحدة ضريحة أعرب فيها عن رايه بأن أولئك الذين يفتقرون الى القوة التى تدعمهم والذين لا ينتمون الى عصبة معينة لا يحق لهم ممارسة الشورى . ان لهذه النقطة - التى اغفلها حتى الان جميع المؤلفين الذين كتبوا عن ابن خلدون - أهمية خاصة لتفهم احد جوانب نظريته السياسية لانها تشرح كيف أنه لا يمكن التوفيق بين الشورى والعصبة . ان موقفه من هذه القضية كان متفقا تماما مع تفسيره للاحداث السابق مناقشتها . فحيث أن العصبة يتوود بطبيعتها الى اقامة نظام حكم ملكى وراثى بالقوة ، فقد تعين عليه تقديم تفسيرات جديدة لمبدأ الشورى ولتطبيقه المبكر حتى يتلاءم مع مفهوم العصبة والسلطة .

الفرض الرابع :

ان تفسير ابن خلدون الجديد للشورى كان مكملًا لمقارنته غير الدقيقة بين تطبيق اسلوب العهد على يد اثنين من الخلفاء الراشدين من ناحية، وبين تطبيقه على يد الحكام الامويين الاوائل من ناحية اخرى . ولو ان هذه المقارنة اجريت بين موقفين متجانسين لما احتاج الامر الى ادخال تفسير جديد للشورى . لتوضيح ذلك نقول ان ابن خلدون ذكر صراحة ان تطبيق ابي بكر وعمر للعهد لقي قبولًا وتأييدًا اجماعيًا عما آنذاك لا تفاقه مع الشريعة . فاذا كان الامر كذلك فانه يكفى الاستناد الى هاتين السابقتين لاضفاء الشرعية على النمط الاموى للعهد وفرض الامويين لنظام الحكم الوراثي . غير اننا نشك في ان يكون ابن خلدون قد وجد في هاتين السابقتين البرهان الكافى طالما انه يعرف جيدا وربما باكثر مما يعرف اى فقيه آخر ان تضررات جذرية اثرت على اسلوب معيشة العرب وعلى الوازع الدينى والعصبية الاموية . اضاف الى ذلك ان مقارنته لموقفين غير متجانسين اطلاقا مثلما فعل ثم استنباط النتائج بناء على هذه المقارنة انما يعد خرقا لاحد مبادئه النظرية في التاريخ والذي حذر كثيرا من افغاله وهو المبدأ الخاص بضرورة مراعاة الاختلافات في الحياة الاجتماعية للامم والناجمة عن تغير الاوقات ومرور الزمن (٦٧) . وحيث انه من غير المحتمل ان يكون هذا التناقض قد فات على مفكر مثل ابن خلدون ، فانه من الافضل النظر الى المقارنة التى اجراها على اساس انها من قبيل الاعداد الدينية التى درج سابقوه على الاستعانة بها وخاصة فيما يتعلق بهاتين السابقتين . غير انه تجاوزهم في محاولته لضمان الخروج بتفسير متوازن، وهى مهمة لم تكن سهلة ما لم يستطع أولا اثبات تعذر الاستعانة في الظروف الجديدة بالاسلوب المبكر الاخر في اختيار الخلفاء عن طريق الشورى . وكان ذلك بالضبط هو ما فعله ابن خلدون حين اعتمد على الوسيلتين الزمنتين اللتين استخدمهما في تفسيره العقلانى وذلك بادعائه ان الجماعات او الاشخاص الذين يقترون الى السلطة والقوة يعجزون عن ممارسة الشورى او المشاركة في تسيير شئون الامة . وحيث ان الامويين كانوا يشكلون اقوى العصبيات ، ولم يكونوا راغبين في السماح بتصيب اى حاكم من خارج صفوفهم - كما قال - فقد اصبح من الاسهل الادعاء باستحالة الاخذ بالاسلوب اختيار الخلفاء في ظل الظروف الجديدة التى نشأت في اعقاب الفتنة ، وبان تبنى نظام الحكم الوراثي كان امرا لا مفر

منه . لهذا قلنا في تحليلنا اعلاه ان تفسيره الجديد للشورى يعتبر مكملا
لمناقشته لاسلوب العهد .

الفرض الخامس :

وضع ابن خلدون قيدا على تطبيق العهد . وطبقا لرايه فان الفترة
المبكرة من حكمى بنى أمية وبنى العباس كانت لاتزال متمزجة ببعض المظاهر
الدينية للخلافة الرشيدة . تأسيسا على ذلك قال بجواز نقل الامويين
لسلطة الخلافة الى عصبيتهم ، واستخدامهم لاسلوب العهد في تعيين ابنائهم
واشقائهم كخلفاء لهم . لكنه خلافا لبعض الفقهاء والمؤرخين الآخرين جعل
هذه الاجازة الشرعية لممارسة العهد بشكل وراثى مشروطة بتوافر حسن
نية الحاكم الذى يقوم بالعهد وذلك حفاظا على قدسية منصب الخلافة ،
وحتى لا يصبح مجرد توريث للابوة والمجد .

الفرض السادس :

اخيرا يمكن استخدام تحليله هذا كاختبار آخر للمقطع الاول من
افتراضنا المنهجى الرابع في الفصل الثانى اعلاه حيث اثبتنا انه على الرغم من
ان ابن خلدون كان يلجأ احيانا الى مدخل مزدوج عند تناول المسائل الروحية
والزمنية ، الا ان هذا الاسلوب لم يكن القاعدة العامة التى اتبعها . فتحليلنا
الذى انتهينا منه الآن حول تفسيره للتحويل في مقر السلطة السياسية يثبت
انه كان يلجأ الى مدخلين في نفس الوقت لاثبات قضية واحدة . فهو من
ناحية يلجأ الى تفسير عقلانى لشرح الظروف التى أدت الى الانصراف عن
الشورى ، ومن ناحية أخرى يلجأ الى حجة دينية لاثبات ان التطبيق الاموى
للعهد كان متمشيا مع السابقتين المذكورتين انفا . اى انه اخذ بمدخلين
مختلفين في نفس الوقت للتحقق من صحة هدف واحد .

المبحث الرابع

اضمحلال الخلافة الإسلامية

كانت قضية اضمحلال الخلافة ، وهى قضية مثيرة للجدل ، من بين الموضوعات التى عالجها ابن خلدون في مقدمته . لكن مدخله للدراسة تلك القضية كان مدخلا فريدا فعلا وجديرا بالاهتمام . وسنخصص هذا المبحث لتناول مدخله لدراسة الظاهر السياسية الثلاث المرتبطة باضمحلال الخلافة وهى :

– التحولات المتعاقبة للسلطة من حكم جماعات معينة او عصبيات الى حكم ملكى مطلق .

– تعيين اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت .

– الاتجاه الى التخلي عن شرط القرشية ، اى عن ان يكون الخليفة من نسل قبيلة الرسول قريش .

١ – بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

لمزيد من الإيضاح ، سنبدأ بتقييم اهم نقاط الاتفاق والاختلاف حول الموضوع بين ابن خلدون وبين من سبقه من المفكرين المسلمين وذلك قبل دراسة تفسيره العقلانى للظواهر المذكورة اعلاه . ويمكن الإشارة باقتضاب الى الخلفية العقائدية لهذه المناقشة في الفقرة التالية . ان الرأى الثابت للشيعة والخوارج (ما عدا المحكمة الاولى والنجدات) هو أن الامة تخطيء ان هى اقسمت يمين الولاء لخلفاء مزيفين لانها تكون بذلك قد انحرفت عن الطريق القويم للاسلام . على الجانب الآخر ، كان الفقهاء والمؤرخون السنيون يحرصون على دحض أية مفاهيم أو تفسيرات تتناقض مع الشريعة أو تعرض للخطر اقتناعهم باستمرارية الخلافة التاريخية بدءاً بالخلفاء الراشدين وحتى الخلفاء العباسيين . وقد وجد ذلك الموقف تعبيراً عنه في رد الفعل القوي المعادي لفرقة المعتزلة والذي تجسد في حركة تزعمها الامام احمد بن حنبل

(المتوفى عام ٨٥٥) واتباعه أيام الخليفة العباسي المتوكل (٨٤٧-٨٦١). ثم استمر التيار المدافع عن المفاهيم التقليدية للشريعة وإن كان قد اكتسب صيغة أكثر منهجية وذلك في الكتابات السنية لمدرسة الاشعري (المتوفى عام ٩٣٥) . ولعلنا نتذكر ما اشيرنا اليه اعلاه من تطلع فقهاء تلك المدرسة الى سد الفجوة بين المبادئ السامية للشريعة الاسلامية ، وبين الوضع السياسي المتدهور . ورغم تزايد الاتجاه نحو التحلل والاضمحلال ، اصر بعض المتمسكين بنظرية الاشعري على الاستمرار التاريخي للخلافة وبالتالي تورطوا في تنازلات كبيرة من أجل اجازة تصرفات الخلفاء المتأخرين (٦٨) .

كانت النقاط الرئيسية التي اتفق عليها ابن خلدون مع سابقيه تتعلق بالدرجة الاولى بالعناصر الاساسية للنظرية السنية للخلافة . فمثلا اتفق مع اهل السنة ضد المعتزلة على ان الخلافة واجبة بالشرع لا بالعقل (٦٩) . اما بالنسبة لطريقة شغل منصب الخليفة فقد رفض مبدا الشيعة حول النص والتعيين وايد الموقف السني الذي ترك مهمة اختيار الخلفاء لحكمه ونفاذ بصيرة جميع المؤهلين من المسلمين اى اهل الحل والعقد كما ذكرنا قبلا . كذلك انتقد ابن خلدون مفهوما آخر رفع شعاره بعض الخوارج والمعتزلة (وخاصة الاصم) الذين ادى بهم خوفهم من ذم الاسلام للمظاهر السيئة المصاحبة للملك الى القول بانه اذا اتفقت الامة على اقامة العدل وتنفيذ احكام الله تعالى فان منصب الامام يصبح غير ضرورى لا عقلا ولا شرعا (٧٠) . ولدحض وتفنيد هذا الادعاء والدفاع عن وجهة النظر السنية ، طبق ابن خلدون مفهومه الخاص بالمصيبة ليوضح كيف ان الشريعة اذانت فقط المظاهر الشريرة للحكم الملتكى . وسوف نتناول هذه الفكرة بالتفصيل فيما بعد .

» ثم تقول لهم ان هذا القرار عن الملك بعدم وجوب هذا النصب لا يفنيكم شيئا ، لانكم موافقون على وجوب اقامة احكام الشريعة ، وذلك لا يحصل الا بالمصيبة والشوكة ، والمصيبة مقتضية بطبعها للملك ، فيحصل الملك وان لم ينصب امام ، وهو عين ما فررتم عنه « (٧١) .

E.L. Petersen, Ali and Muawiya, op. cit., p. 148. (٦٨)

MR. I, pp. 389, 390 (٦٩) القدمة ، ص ٥١٩ ، ٥٢٠

(٧٠) الماوردي ، الاحكام السلطانية ، مرجع سابق ، ص ٣ ، عبد القاهر البغدادي ،

اصول الدين ، ص ٢٧١ ، القدمة ٥٢١ ، ٥٢٧ MR. I, pp. 392, 402 ff.

(٧١) القدمة ، ص ٥٢١ ، ٥٢٠ MR. I, pp. 391, 392

مع ذلك يختلف ابن خلدون في تناول تدهور الخلافة الإسلامية عن مدخل سابقه حول نقاط أساسية أخرى لعل أهمها الظواهر الثلاث السابق ذكرها في بداية هذا البحث . ولكي نضع المناقشة في ابعادها الحقيقية ، نقول ان ظاهرة اضمحلال الخلافة كانت هي الظاهرة الرئيسية ، وما عداها انما كان ظواهر فرعية حدثت داخل اطارها ومن خلالها . فمثلا يقول ابن خلدون ان نظام الخلافة بدأ في التحلل نتيجة للتغير في اسلوب المعيشة من البداوة الى اقمي درجات الرفاهية في ظل الحضارة ، وكنتيجة ايضا للدور الذي لعبته العصبية . ففي إطار هذه الظاهرة الرئيسية اذن وقعت تغيرات متتالية انعكست بشكل خاص في نشأة وانهيار الممالك ، كما لم تنج الجماعات ايضا من نفس الآثار السيئة التي أدت الى تدهور الخلافة . لهذا حينما تفقد إحدى الجماعات اسباب بقائها - سواء كانت تلك جماعة الامويين أو العباسيين أو جماعات الطوائف - ينهار حكمها مفسحا الطريق امام عصبية أقوى لاقامة نظام حكم جديد وهكذا دواليك . أن نشأة الممالك القائمة على جماعات وانتقالها الى الحكم الملكي المطلق - والتي ندرسها هنا باسم « تحول مقر السلطة السياسية من حكم العصبية الى الحكم الملكي المطلق » - ما هي الا بعض تلك الظواهر الفرعية التي اشرنا اليها والتي تحدث داخل اطار الظاهرة الرئيسية لاضمحلال الخلافة .

٢ - تحول مقر السلطة السياسية من يد العصبية الى الحكم الملكي المطلق :

لتفصيل موقف ابن خلدون من اولى هذه الظواهر الثلاث يجدر بنا ان نلاحظ انه خلافا للاتجاه العام الذي سلكه بعض اتباع نظرية الأشمري ، فان ابن خلدون لم يلج على الاستمرار التاريخي للخلافة . بدلا من ذلك فانه تتبع تطورها وحلل اسباب ونتائج التحولات التي طرأت على مقر السلطة السياسية . ولعل من ابرز الامثلة الدالة على هذه الاختلافات هو كيفية تناولهم لمشكلة امارة الاستيلاء . فبينما تعرض الفقهاء السابقين عليه لمختلف جوانب تلك المشكلة بغية العثور على موقع لها داخل النظام المتداعي للخلافة ، فان ابن خلدون وصف الحقائق كما هي بدون رتوش ولم يتردد في اعطاء كل ظاهرة اسمها الحقيقي . ويمكن اثبات ذلك بمقارنة مدخل ابن خلدون في دراسة امارة الاستيلاء بالمداخل الأخرى التي لجأ اليها كل من الماوردي والغزالي وابن جماعة .

بالنسبة للماوردي ، نجد أنه رغم حطره من تناول مسألة امارة الاستيلاء

في الفصل الخاص بالخلافة ، الا انه درسها كظاهرة مرتبطة بحكم الاقاليم . وفي جهوده الرامية الى تطبيع وتنظيم العلاقات المتبادلة بين الخليفة الرسمي وبين مفتصبي السلطة في شتى اقاليم الخلافة ، دعا الماوردي الى نوع من الاتفاق بين الجانبين يتعهد بمقتضاه السلاطين الاقليميون او الامراء بمؤازرة وتمعبد الخليفة العباسي ، ، والتسليم بسلطته الدينية ، والحكم ونقبا للشريعة الاسلامية في مقابل اعتراف الخليفة بالسلطة التي اغتصبها بالقوة . على العكس من ذلك استند ابن خلدون الى وسيلتيه المعروفتين في التعليل ليعرب عن رايه بأن اضمحلال الخلافة بهذا الشكل واتجاهها الى التفتت الى امارات منفصلة كان امرا لا مناص منه ، وبالتالي اعرب بشكل عملي عن عدم اقتناعه بمقولة الحل الذي اقترحه الماوردي .

في حالة الغزالي ، وربما نتيجة لزيادة تدهور منصب الخلافة انذاك ، يمكن ان نلاحظ بعض التشابه بين قوله بأن الوسيلة الوحيدة لتسليم دست الحكم في عصره كانت هي القوة العسكرية ، وبين التحليل المفصل لابن خلدون لظاهرة الملك . غير ان المدخل العام للغزالي في دراسته للمشكلة ظل مختلفا بوضوح عن مدخل ابن خلدون ويعكس السمات الرئيسية لمدخل الماوردي وبخاصة تمسكه الشديد بشرط القرشية وقصر منصب الخلافة على احد العباسيين من سلالة قريش . رغم ذلك فان الغزالي ذهب الى ابعاد مما ذهب اليه الماوردي وذلك في مجالته للتحويل اللاحق نحو الملكية المطلقة وتصويره للعلاقة التي لم تعد تدعو الى الحرج بين الخليفة العاجز والامراء المحليين . فقد ذكر ان الخلافة في عصره كان يمهدها بها الى احد افراد الاسرة العباسية ، بينما يتولى الامراء والسلاطين الذين يعترفون بسلطة الخليفة الدينية مهام السلطة الزمنية في مختلف الاقاليم .

اما نظرية ابن جماعة ، فلا تقل اهمية بالنسبة للمقارنة التي نحن بصدها ، وان كانت تتناقض بشدة مع تفسير ابن خلدون . فعلى عكس تفسيره العقلاني لاضمحلال الخلافة نجد ان ابن جماعة كان يحاول انتقاد مؤسسة غير قائمة . لهذا نلاحظ ان تهافته على استخدام الاعداد القديمة التي طال ترددها عن المحافظة على مصالح ووحدة الامة الاسلامية لم يصف اية مقولية على حجبها او على موقفه المتطرف الذي ادعى فيه بان القوة العسكرية قادرة على اقامة امامة صحيحة (٧٢) .

(٧٢) انظر البند ٣ من البحث الاول اعلاه .

Gibb, "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate"
"al-Mauwardi's Theory of the Caliphate", op. cit., 142 — 145,
162 — 164.

باختصار ، كان ابن خلدون يختلف اختلافا كبيرا عن سابقيه الذين حاولوا تسكين امارة الاستيلاء داخل اطار الخلافة الاسلامية ، مع السعى لانتقاد مؤسسة الخلافة من الانهيار عن طريق اصفاء الصبغة الشرعية على عمليات اغتصاب السلطة بغية اغراء الحكام الزمنيين بقبول خضوعهم الاسمي للخليفة العباسي . وقد كان هؤلاء الفقهاء يظنون ان تلك الشرعية قد تحفظ المصالح العامة للناس ، وتدعم وحدة الامة الاسلامية وربما ايضا وقف الاتجاه نحو الانهيار . غير ان جهودهم وتوقعاتهم باءت بالفشل ، وظلت مشاكل اضمحلال الخلافة والتحول الى الحكم الملكي المطلق دون تحليل منطقي الى ان كتب ابن خلدون مقدمته الشهيرة التي توصل فيها لأول مرة الى تفسير عقلاني لكل هذه الظواهر .

كيف شرح ابن خلدون اذن هذه الظاهرة الاولى ؟ كما قلنا من قبل فانه تتبع تطور الخلافة منذ نشأتها وشرح كيف ان النظام السياسي الاسلامي كان في البداية خلافة حقيقية خالية من أية اتجاهات او مظاهر استبدادية . وكان الخلفاء الراشدون يعطون الاولوية المطلقة لقضية الدعوة الاسلامية على كافة المصالح الدنيوية مع استعدادهم للتضحية بانفسهم في سبيل تلك الدعوة الجديدة والترفع عن الفسح والخداع في معاملاتهم السياسية (٧٣) . وكان لكل انسان في تلك الحقبة الفريدة وازعه الديني الذي ينبع من داخل نفسه ويمنعه طواعيه من ارتكاب الشرور والمعاصي .

في اعقاب الفتنة الكبرى امتزجت هذه السمات المميزة للخلافة الرشيدة واختلطت بسمات الملك وبخاصة خلال المراحل المبكرة من حكم الامويين والعباسيين . وحدث تغير كبير اثر على الاساس الذي كان يقوم عليه الوازع الذي كان ديننا فاصبح عصبية وسيفا . وعلى الرغم من هذا التحول الاول اعتبر ابن خلدون ان بعض خصائص الخلافة الرشيدة ظلت باقية في ذلك النظام الجديد . الا انه حين اساء الحكم الامويون والعباسيون فيما بعد استخدام مباحث الملك وانغمسوا في الرفاهية الزائدة وانتهكوا احكام الدين وطغوا واستبدوا ، اختفت معالم الخلافة ولم يبق منها الا اسمها . وهذا التغير الجديد في نظام الحكم الاسلامي هو ما اطلقنا عليه اصطلاح تحول مقر السلطة السياسية من حكم عصبية معينة الى حكم ملكي . وبالمقارنة بمناقشته حول التحول السابق ذكره ، يمكننا ان نلاحظ ان معالجته لهذا التحول الاخير في السلطة كانت اسهل واقل حساسية من الاول . فعلى عكس الحالة الاولى حيث كان النظام الوراثي الذي فرضه معاوية ومن جاءوا بعده

لا يزال مختلطاً ببعض السمات الدينية للخلافة الرشيدة ، فإن التخكام في المراحل المتأخرة من حكم الأمويين والعباسيين أعقوه من أى حرج . فقد انغمسوا في الحياة الناعمة والافراط في اللذات والموبقات يشجعهم على ذلك توفر حياة الترف والبلذخ . لهذا لم يجد بن خلدون صعوبة في ادانة افعالهم وحملهم مسئولية ضياع السلطة .

« فقد تبين لك كيف انقلبت الخلافة الى الملك . وأن الامر كان في اوله خلافة ، وازع كل احد فيها من نفسه وهو الدين ، وكأولاً يؤثرونه على أمور دنياهم وأن افضت الى هلاكهم وحدهم ذون الكافة » . « ... صار الامر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه والجرى على منهاج الحق ، ولم يظهر التغير الا في الوازع الذى كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفا ... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها ، وصار الامر ملكاً بحثاً ، وجرت طبيعة التقلب الى غايتها ، واستعملت في افراضها من القهر والتقلب في الشهوات والملاذ (٧٤) .

في معرض وصفه للانهيـار الكامل للخلافة اشار ابن خلدون الى ان صراعات السلطة والفساد الناتج عما اسماء بخروج الترف عن الحد اضعفت العصبية العباسية وشجعت عصبية فنية وقوية غير عربية على اغتصاب السلطة في بعض اقاليم الخلافة وتأسيس أنظمة حكم يتراوح وضعها بين الاستقلال الجزئى او التام عن مركز الخلافة . وقد تميزت هذه المرحلة بالفصل بين العصبية المنحلة للخلافة وبين العصبية الجديدة لنظم الملك . وبقيضاء القول على الخلافة العباسية تلاشت عصبية العرب بينما استمر حكم الملكيات المنحلقة في الاقاليم التى كانت تابعة للخلافة المنهارة .

ينفق تحليل ابن خلدون لهذه التطورات الاخيرة مع معالجته النظرية التى سبق ان تناول فيها الاوضاع السياسية التى تسود في المراحل المتأخرة من حكم الاسرات المالكة . فاحتياجات الترف والرغبة في الاستئثار بكل السلطة السياسية تدفع الحاكم الى التخلص من مشاركة عصبية له في الحكم ، كما يزين له الفرور والانانية حرمان زعماء العصبية الاخرين

من الاسهام باى قدر في قيادة الجماعة . تؤدي تلك التطورات الى نوع جديد من العلاقات بين افراد العصبة اذ يعزل الحاكم نفسه عن اتباعه ويستبد الشك وسوء الظن بين الطرفين . ويمكن اعتبار جميع التصرفات التى يأتى بها الحاكم خلال هذه المرحلة بمثابة انعكاس للسلطة المطلقة التى يحتفظ بها . ويلاحظ في جميع الفصول (٧٥) التى تناول فيها ابن خلدون اعراض واسباب تدهور الدولة انه لم يشر الى اى نوع من انواع الضوابط دينية كانت او اخلاقية - على ممارسة السلطة السياسية . ان الموقف هنا يختلف عن المراحل السابقة حين كانت قوى العصبة لا تزال مؤثرة وكان الحاكم ملتزما بالمصالح والاخلاقيات الطبية لمصيبته على الاقل . ورغم ان اخلاقيات وخشونة رجال العصبة تحطل نتيجة للترف الزائد والقمع ، الا انهم يستمرون في الصراع والمنافسة على السلطة السياسية . وللدفاع عن حكمه يلجأ الحاكم الى قمع منائيسيه او قتلهم مما يؤدي الى ازدياد وحدة الاتجاه نحو مركزية السلطة .

« فاذا استفحل العز والقلب ... وزخر بحر الترف والحضارة ، ونشأت الاجيال على اعتياد ذلك ، لطفت اخلاق الحامية ورقت حواشيه ، وعاد من ذلك الى نفوسهم هيئات الجبن والكسل بما يعانونه من خنث الحضارة المؤدى الى الانسلاخ من شعار الباس والرجولية بفارقة البداءة وخشونتها وبأخذهم العز بالتطاول الى الرياسة والتنازع عليها ... ويكبحهم السلطان عن ذلك بما يؤدي الى قتل اكابرهم » . « فيحيط بهم هادمان وهما الترف والقهر » (٧٦) .

يتعمد الموقف اكثر نتيجة للتبذير الشديد الذى يلجأ اليه الحاكم عبثا لضمان ولاء المرتزقة الذين يستجلبهم من الخارج ليستعين بهم ضد مصيبته الاصلية . وبعد تدهور قوة الاسرة الحاكمة ينتهى بها الامر الى الفناء الكامل وتصبح فريسة لاي معتد . تلك هى النتائج التى تعقب تخول السلطة من يد العصبة الى الملكية المطلقة . لتقييم وجهات نظره حول هذا التحول في مقر السلطة السياسية وكذلك التحول السابق الذى درسناه اعلاه ، يمكننا القول ان ابن خلدون لم يكن يؤيد الحكم المطلق . فلامثلة العظاة تبين انه على الرغم من موقفه المعتدل ازاء الامويين الا ان مثله الاعلى قلل الدولة البسيطة للخلافة الرشيدة حيث كانت الشخصيات السياسية مشاركة بين الصنابة وامثالهم من افضل واكف شخصيات

الامة . وحين تحرك بدافع ديني لتبرير استيلاء الامويين على سلطة الخليفة الشرعي استشهد مرارا بالممارسات المبكرة للراشدين لاثبات ان نظامهم الملكي الجديد لم يدر ظهوه تعاملا للدين او للحكم الصالح وان كل ما حدث كان محصلة للتفسيرات المتعارضة التي عبر عنها صحابة الرسول واتباعه (٧٧) .

اما تقييمه للفرق بين النظم الملكية التي فرضت على المسلمين في اوائل حكم بني امية وبني العباس ، وبين النظم الملكية المطلقة التي سادت في المراحل المتأخرة لحكم الاسرتين او فيما بعد ذلك ، فانه يتمثل في ادعاءاته المتكررة التي دافع فيها عن النمط المبكر من تلك النظم بحجة ان ممارستها لم تكن متناقضة مع المتطلبات الدينية والدنيوية للشريعة الاسلامية . وتدعيما لرايه بان الشريعة لم تحظر بالضرورة كل نظام ملكي ، فانه عقد مقارنة بين تصرف الامويين وتصرف النبيين داوود وسليمان عليهما السلام واوضح فيها ان اقدامهم على تعيين ابنائهما كخلفاء لهما كان نتيجة طبيعية للملك . اى انه يريد ان يقول ان مثل تلك التصرفات لا يشجبها الدين اذا كانت التقوى والفضيلة سبيلها ، واذا كانت تحقق الغايات السامية للعقيدة وتحافظ على حقوق الامة الاسلامية .

» واعلم ان الشرع لم يدم الملك لذاته ولا حظر القيام به ، وانما ذم المفسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتجسس بالذات ، ولا شك ان في هذه مفاسد محظورة . « . وكذا الملك لما ذمه الشارع لم يدم منه القلب بالحق وقهر الكافة على الدين ، ومراعاة المصالح . « . ولقد انفرد سليمان وآبوه داوود صلوات الله عليهما بملك بني اسرائيل لما اقتضته طبيعة الملك فيهم من الانفراد به ، وكانوا ما علمت من النبوة والحق (٧٨) . «

لعل ما يستحق التركيز عليه هنا هو ان ابن خلدون - بدلا من اتباع اسلوب سابقيه الذين حاولوا ايجاد مكان لامارة الاستيلاء داخل اطار نظام الخلافة المضطرب - عمد الى تحليل الموقف بموضوعية وسلم بأنه لم يتبق من الخلافة شيء .

ثم اوضح كيف ان الحكم المطلق سواء طبقه من اسماءهم بالخلفاء المتأخرين او الامراء المطيعين ادى بالضرورة الى اخطاء سياسية ودينية جعلت من الانهيار المحتوم للنظام كله المصير العادل والمتوقع . وقد استند ابن

MR. I, p. 423 ، ص ٥٤٥ ، (٧٧) المقدمة

MR. I, pp. 391, 416, 422 ، ص ٥٤٤، ٥٤٦، ٥٥٠ ، (٧٨) المقدمة

خلدون في استقراء تلك التعميمات على الوقائع التي صاحبت تطور حكم الامويين والعباسيين . فمثلا استقل الحكام الامويون المتأخرون سلطتهم الملكية المطلقة في تحقيق اطماعهم الانانية الخاصة وتناسوا الرجوع الى الحق الذي اهتمدى سابقوهم بهديه مما حدا بالامة الى استنكار افعالهم ومؤازرة الدعوة الجديدة لسلالة بنى العباس الذين حلوا محلهم .

علاوة على ذلك لاحظ ابن خلدون انه حتى اذا حاول حاكم ما تجديد شباب دولته عن طريق سن قوانين جديدة ، فانه سيواجه نفس المصير حيث ان محاولاته للاصلاح المالى والعسكرى والادارى لن تؤدي الى تحسين الاوضاع لان « ما حدث من قبل سيتكرر طوئيه مرة اخرى » . اى ان ما حدث هو مجرد اطالة الحاكم لمدة حكمه وتأخير انهياره وليس نفاذه .

اما اسباب عدم فاعلية اى اصلاح فيرجعها ابن خلدون كما سبقتنا الاشارة الى عاملى تحلل قوة العصبة والارتباك المالى اللذين ينجمان في رايه من استئثار الحاكم بكل السلطة السياسية (٧٩) .

من ثم ، يمكن استشفاف موقفه ضد الحكم المطلق من مناقشته لهذه الظاهرة مع الاخذ في الاعتبار ان الخلفية التي كان يصدر احكامه على اساسها هي الخلافة الرشيدة او على الاقل الشكل المسوخ الذى آلت اليه في بداية حكم بنى امية والذى اضطر الى الاعتراف بشرعيته . فاذا افترق الحكم الى الضوابط والمتطلبات التى كانت مرعية في اى من هذين المثالين على الاقل، فان النظام السياسى لن يفلت من دورات صعود وانحيار لانهاية تنسم بعدم الاستقرار .

٣ - تعيين اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت :

كانت الظاهرة الثانية وهى تعيين اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت: خليفة فاطمى في مصر وخليفة اموى في الاندلس تحديا كبيرا للزعامة الوحيدة للخلافة العباسية . وقد اختلف شراح نظرية الاشعرى حول هذه النقطة . فالبغدادى مثلا عارض من خلال تفسيره لراى الاشعرى وجود امامين في وقت واحد ، وان كان قد اجازته في حالة ما اذا كانا يحكمان في مناطق متباعدة . من ناحية اخرى رفض الماوردى الفكرة برمتها واعتبرها غير مشروعة (٨٠) .

اما ابن خلدون فان اعادة تقييمه لمختلف المواقف الخاصة بهذه المسألة اظهر ميله الى قبول فكرة وجود امامين في وقت واحد . فقد اشار بتقدير واحترام الى مواقف بعض الشخصيات الاسلامية التي يعتد بأرائها مثل ابو اسحق الاسفارييني ، وامام الحرمين ابو المعالي عبد الله الجويني ، وكذلك بعض فقهاء المغرب والاندلس الذين اجازوا جميعا هذه الفكرة اذا عجز الامام عن السيطرة على الاقاليم المترامية نتيجة لبعده لمسافات .

« يقول آخرون ان تحريم وجود امامين ينطبق فقط على الحالة التي يكونان فيها في منطقة واحدة ، او حين يكونان متقاربين احدهما من الآخر . اما اذا بعدت الشقة وعجز الامام عن السيطرة على المنطقة البعيدة فانه يسمح بتصيب امام آخر ليرعى المصالح العامة اللازمة » (٨١) .

هذا وقد عارض ابن خلدون الرأي القائل برفض هذه الفكرة على اساس انها تتعارض والاجماع العام . وتذرع في ذلك بأنه لو ان الاجماع قد استقر على غير ذلك لما عارضها ابو اسحق والجويني . كما رفض قبول اعتراض آخر استند هذه المرة على آية قرآنية رأى ابن خلدون انها لا تنطبق على المشكلة التي نحن بصدها .

٤ - شرط القرشية :

ان تفسير ابن خلدون للظاهرة الثالثة اى للاتجاه نحو التخلي عن شرط وجوب ان يكون الخليفة من نسل قبيلة الرسول (ص) سبقته اشتراط مقتضبة الى الشروط الاربعة التقليدية اللازم توافرها في اى مرشح لشغل منصب الخلافة وهى : العلم ، والعدالة ، والكفاية ، وسلامة الحواس والاعضاء من اى خلل او عيب قد يؤدى الى التأثير على سلامة الرأي والقدرة على الاضطلاع بمهام المنصب . وينظر الى شرط القرشية على انه شرط خامس وهو الذى اثار الجدل بين فقهاء المسلمين وبخاصة حين بدأ نظام الخلافة في الاضمحلال . فمثلا نجد ان كتابات الماوردي التي تناول فيها الشروط المطلوبة لشغل المنصب تشير الى ان بعض معاصريه كانوا من المؤيدين لامكان تنصيب خليفة غير قرشي . (٨٢)

(٨١) لم تظهر آراء ابن خلدون تلك في المخطوطات المبكرة للمقدمة ، وهى كذلك ناقصة في طبعة وائى ، لمراجعة تلك الآراء ولزويد من التفاصيل انظر :

MR. I, p. 393, p. 392, note 222.

Gibb, "al-Mawardi's Theory of the Caliphate", op. cit., (٨٢)

p. 156.

بالنسبة لابن خلدون فقد كان يميل الى قبول التغيير الذي حدث وان كان قد اوضح ان مثل هذا الشرط كان لازما في الاحقاب الاولى من الحكم الاسلامي . وقد اعتمد على وسيلتيه اللتين اثبتنا اليهما ليفسر لنا الاسباب التي ادت الى فقد قبيلة قريش لنفوذها ، وكيف انها أصبحت عاجزة عن اداء دورها القيادي التقليدي بين العرب . لا غرو اذن ان يكون هذا الضعف الذي حل بقريش - في نظر ابن خلدون - هو الذي جعل الامور تختلط على بعض الفقهاء مثل القاضي ابي بكر الباقلاني الذي ذهب الى حد انكار ان الانتساب الى قريش كان احد شروط تولي الخلافة .

« الا انه لما ضعف امر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم ، ... عجزوا بذلك عن حل الخلافة ، وتقلبت عليهم الاماجم وصار الحل والعقد لهم ، فاشتبه ذلك على كثير من المحققين حتى ذهبوا الى نفي اشتراط القرشية » ومن القائلين بنفي اشتراط القرشية القاضي ابو بكر الباقلاني ، لما أدرك عليه عصبية قريش من التلاشي والاضمحلال واستبداد ملوك المعجم على الخلفاء ، فاسقط شرط القرشية » (٨٣) .

هكذا اوضح ابن خلدون ان بعض الفقهاء قد جانبهم الصواب نتيجة ضعف العصبية القرشية ونمو سلطة المعجم الذين فرضوا سيطرتهم على نظام الخلافة واصبحوا عمليا يمثلون اهل الحل والعقد الجدد . ومع ان ابن خلدون اكد شرعية وحتمية هذا الشرط في الاحقاب الاولى للحكم الاسلامي الا انه عارض الفقهاء الذين استمروا في اعتباره شرطا ملزما حتى اذا كان المرشح للمنصب عاجزا عن الوفاء بالتزاماته قبل الامتنة الاسلامية .

« وبقي الجمهور على القول باشتراطها وصحة الامامة للقرشي ، ولو كان عاجزا عن القيام بامور المسلمين . ورد عليهم سقوط شرط الكفاية التي يفرض بها على امره ، لانه اذا ذهبت الشوكة بذهاب العصبية فقد ذهبت الكفاية ، واذا وقع الاخلال بشرط الكفاية تطرق ذلك ايضا الى العلم والدين ، وسقط اعتبار شروط هذا المنصب وهو خلاف الاجماع » (٨٤) .

وقد فسّر ابن خلدون موقفه بالقول بأن الحكمة من وراء وضع هذا الشرط كانت تكمن في تأمين المصلحة العامة من خلال الاعتراف بدور العصبة القرشية كأقدر قوة في ذلك الوقت على تسوية الخلافات بين القبائل الصغيرة وتوحيد العرب تحت سلطة قريش وتدعيم الدعوة الإسلامية الجديدة . ثم قدم برهانا آخر بأن قريشا كانت تمثل العصبة الرئيسية للقبيلة الكبرى مضر التي كان العرب جميعا يعترفون لها بالسيطرة وطيب المنبت ، وهو السبب في رأى ابن خلدون لاشتراط الشريعة بأن يكون الخليفة من أبناء قريش . بمعنى أنه لو عهد بالحكم الى قبيلة اقل قوة لما قبلت قريش الخضوع لها ولتفتتت وحدة الامة ولتعرضت الدعوة الإسلامية الجديدة لخطر الانقسامات والصراعات التي حذر منها صاحب الشريعة . بالتالى فان الانتساب لقريش اعتبر شرطا لانها تملك اقوى عصبة قادرة على توحيد الامة الإسلامية خلف راية الاسلام . ثم استخدم ابن خلدون هذا الاستنتاج لاثبات صحة الفرض الذى صاغه في بداية مناقشته والذي ابرز فيه العلاقة الوثيقة المتبادلة بين وضع شرط القرشية وبين الشرط الهام الآخر بتوفر الكفاية . بمعنى ان الخليفة المنحدر من قبيلة قريش هو وحده المؤهل بفضل قوة عصبيتها لتعبئة الامة لخوض الحرب وفرض الشريعة وحماية المصالح العامة . بالتالى ، فانه اذا ضعفت قبيلة قريش بمرور الزمن فان الاستمرار في الاصرار على تنصيب الخليفة من بين صفوفها يصبح بلا معنى لان مثل هذا الخليفة سيفتقر الى التأييد القوى للعصبة اللازم للوفاء بالشرط الدبنى الهام الآخر . وهو الكفاية الذى يؤدي انتهاكه بدوره الى الاخلال اخلايا جسيما بالشروط الاخرى للعدالة والعلم . ومن الجلى في مثل هذه الحالة ان الافتقار لهذه الشروط يلغى اهلية الشخص للتنصيب كخليفة ، كما يثبت ان الهدف الاساسي من شرط القرشية كان تأمين وجود العصبة كقوة لا غنى عنها للنهوض بأعباء ذلك المنصب الجليل على اكمل وجه .

« فاذا ثبت ان اشتراط القرشية انما هو لدفع النزاع بما كان لهم من العصبة والغلب ، وعلمنا ان الشارع لا يخص الاحكام بجبل ولا عصر ولا امة ، علمنا ان ذلك انما هو من الكفاية . فرددناه اليها ، وطردها (اجرينا) العلة المشتعلة على المقصود من القرشية وهى وجود العصبة ، فاشتراطنا في القائم بامور المسلمين ان يكون من قوم اولى عصبة قوية غالبية على من معها لعصرها ، ليستتبوا من سواهم ، وتجتمع الكلمة على حسن الحماية » (٨٥) .

قبل أن نختم مناقشتنا حول هذه الظاهرة الثالثة ، يمكن ان نلاحظ ان التفسير العقلاني لابن خلدون لزوال شرط القرشية يمكن الاستفادة منه في اختبار صحة فرضنا الثاني الذي ناقشناه اعلاه في الفصل المخصص للمنهج الخلدوني . فاتفقا مع أسلوبه في تحليل الظروف المصاحبة لموده المهدى - حيث أكد انه ما من دعوة سياسية او دينية يمكن تنميتها بنجاح والحفاظ عليها ما لم تؤيدها العصبية - فانه ذكر هنا ايضا ان الهدف من شرط القرشية لم يكن قاصرا فقط على التبرك بالصلة بالرسول الاكرم (ص) كما هو الشائع لدى غيره من الفقهاء . ورغم تسليمه بالبركات الحاصلة من مثل هذا النسب فانه قال :

« ونحن اذا بحثنا عن الحكمة في اشتراط النسب القرشي ومقصد الشارع منه ، لم يقتصر فيه على التبرك بوصلة النبي (ص) كما هو في المشهور ، وان كانت تلك الوصلة موجودة والتبرك بها حاصلًا ، لكن التبرك ليس من المقاصد الشرعية كما علمت ، فلا بد اذن من المصلحة في اشتراط النسب وهي المقصودة من مشروعتها . واذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها الا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة ، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب » (٨٧) .

بناء عليه ففي حين اتفق ابن خلدون مع المفهوم السائد المتعلق بالاعتبارات الدينية وال عاطفية الخاصة بصفة الانساب الى قبيلة قريش، نراه رغم ذلك يستخدم منهجه الخاص لابراز الجانب المادي من القضية وذلك عن طريق التأكيد على الحاجة الى القوة والتأييد الفعال لشئ الحرب ولحماية دحر الاسلام ، وتنفيذ احكام الشريعة ، ورعاية المصالح العامة اللازمة .

(٨٦) انظر الفرض المنهجي الثاني بالفصل الثاني اعلاه .
(٨٧) المقدمة ، ص ٥٢٥ ، MR. I, p. 399

٥ - بعض الفروض المستخلصة :

يمكن ان نستقرئ ستة فروض من تفسيره العقلائي لاضمحلال الخلافة الاسلانية .

الفرض الاول :

ان موقف ابن خلدون ازاء الظواهر الثلاث السابقة الملازمة للاضمحلال كان متسقا مع طريقته في التفسير . فقد تدهور نظام الخلافة نتيجة للتغيرات العنيفة التي طرات على حياة الامة والانتقال من البداوة الى الحضارة ، وكذلك لسوء استخدام الحكام للرعاية الزائدة التي يسخروها لتحقيق غاياتهم النافهة والانانية . وادى ذلك النوع من حياة الترف الزائد عن الحد والانغماس في البحث عن الملذات بالاضافة الى الآثار السيئة للصراع على السلطة الى اضعاف العصبة التي كان الخلفاء يعتمدون عليها . افضى ذلك بالتبعية الى فقدان سيطرتهم على الاقاليم البعيدة ليس فقط بسبب تلاشي قوة العصبة وانما ايضا لعجز المرتزقة المستجلبين عن حماية وحدة اراضى الخلافة .

دفع ذلك الواقع ابن خلدون الى الاعتراف بوجود اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت ، وهو موقف يمكن تفهمه بشكل افضل على ضوء مناقشته السابقة المناهضة للفوضى والتي اعرب خلالها عن الحاجة الى سلطة سياسية منظمة ترعى مصالح الامة وتكبح جماع الخارجين عليها . وتصلح نفس الحجة لتقييم موقفه من شرط القرشية . فطالما ان عصبة العرب بصفة عامة وقريش بصفة خاصة قد فقدت قوتها التي كان يتم بتقيلها الحفاظ على الحكم والمصالح العامة للامة ، فان شرط القرشية هو الآخر اصبح بلا معنى .

الفرض الثاني :

ان معالجة ابن خلدون للتحولات المتعاقبة للسلطة السياسية من حكم بعض العصابات الى انظمة الحكم الملكية المطلقة ، ثم شرحه للاسباب التي تحتم ان تؤدي مثل هذه الانظمة الفاسدة الى مزيد من التفكك والفوضى وضياح السلطة جملة ، لا يعنى ان ابن خلدون قد القى بمسئولية كل هذه التغيرات السيئة على السبب الاول اى الانتقال من حياة بدائية الى حياة متحضرة . على العكس من ذلك فقد اعتقد ابن خلدون بجمعية تلك التغيرات وشرح بشكل موضوعي مختلف مراحل تطورها مجبرا عن آرائه بطريقة نسبية . فالتغير من البداوة الى الحضارة فلا امر لا مقر منه وتقوم به

قوة المصيبة حيث تعقب نموّة الحضارة خشونة البداءة ، وتبلغ المصيبة هدفها النهائي بإقامة السلطة الملكية .

في المرحلة الجديدة ينهض بالحكم ملك يعاونه افراد من عصبته . وبتطبيق آرائه النظرية على المراحل المبكرة من انظمة الحكم الاسلامية بعد الفتنة الكبرى ، اعتقد ابن خلدون ان الشريعة كانت مطبقة والمصالح العامة مرغية . يستخلص هو من ذلك ان كل حياة مترفة ليست بالضرورة منافية للدين ، وان كل نظام ملكي كس بالضرورة نظاما مقينا يجب شجبه . ففى رايه ان الانحراف عن احكام الشريعة واطلاق العنان للقهر والظفان هما من اعراض انظمة الحكم الاستبدادى المطلق وحدها حيث يتجه الحكام الى الاستئثار بكل السلطة واستبعاد حتى قوى عصبيتهم التى جاءت بهم الى الحكم . النتيجة اذن هى ان خروج الترف عن الحد وكذلك الحكم الاستبدادى هما سببا الاضمحلال وانهيار السلطة السياسية سواء اكانت خلافة ام حكما ملكيا زمنيا . ويمكن القول بأن تحطيه لتدهور الخلافة والتحول الى الحكم الملكى المطلق اتمم بقدر اكبر من الواقعية بالمقارنة بالجهود عديمة الجدوى التى بذلها سابقوه لايجاد مكان لامارة الاستيلاء داخل اطار نظام الخلافة .

الفرض الثالث :

ان مغزى موقف ابن خلدون من شرط القرشية لا يكمن فقط في اعادة تفسيره تفسيراً زمنياً ، وانما ايضا في كشفه للصلة بين تحليل عصبية قریش واضمحلال نظام الخلافة .

الفرض الرابع :

من السهل تبين الفارق بين اعادة تفسيره لشرط القرشية والظروف التى افضت الى الاقلاص عنه من ناحية ، وبين تبريرات سابقيه من ناحية اخرى الذين اما قصروا تفسيرهم لهذا الشرط على نوال بركات الرسول(ص)، او استمروا في التاكيد بشكل جامد على ضرورة التمسك به حتى لو افتقر الخليفة الجديد الى التأييد او الدعم الذى يمكنه من الوفاء بالشروط والمهام الاخرى المنوطة بمنصب الخلافة .

الفرض الخامس :

ان معالجه الصريحة للضعف الذى اصاب عصبية قریش ومعارضته للنقهاء الذين امروا على التمسك بأى ثمن بشرط القرشية لا ينبغى النظر

اليهمأ باعتبارهما محاولة لاضفاء الشرعية على اغتصاب السلاطين والامراء الاقليميين للسلطة من يد العصبة المتحللة لبنى العباس . لقد اثبتنا بعد تحليلنا لتفسيره العقلانى لمثل هذه التحولات الى انظمة الحكم المطلقة ان ابن خلدون يميل الى اعتبار الحكم الذى لا يلتزم بقيم او بقانون مسئولاً عن حالة عدم الاستقرار الدائم التى يعيشها النظام وعن ضياع السلطة السياسية . اى انه كان يركز اهتمامه على جوهر المشكلة عن طريق قبول شرعية تنصيب خليفة غير قرشي اذا كان يستند الى عضوية قوية جديدة من شأنها تمكينه من الوفاء بالشروط الاخرى للمنصب وخاصة ذلك المتعلق بالكفاية .

الفرض السادس :

تزدنا المناقشة الحالية بدليل آخر لاثبات صحة فرضنا المنهجى الرابع الذى تناولناه في الفصل الثانى اعلاه حيث اوضحنا انه لم يستخدم المدخلين اللذين لجأ اليهما كادائين متعارضتين وانما متكاملتين . فقد استشهد بالسابقة الدينية لاقامة كل من النبيين داوود وسليمان حكماً ملكياً ليثبت صحة هدف دنيوى هو تفسيره العقلانى لاستيلاء الامويين على السلطة من الخليفة الرابع على بن ابي طالب . المثال الآخر على ذلك هو شرط القرشية الذى استخدم فيه ابن خلدون مدخله معاً في التفسير . فلاضفاء الشرعية على التخلّى عن هذا الشرط ، اعتمد ابن خلدون على حجته القائمة على العصبة والحاجة الى قوة مادية قادرة على تنفيذ مهام الخليفة ، وفي نفس الوقت اكد على الحاجة الى الإبقاء على الشروط الدينية الاخرى للمنصب - وبخاصة شرط الكفاءة - كسبب لاسقاط شرط قرشية .

المبحث الخامس

الاسس الجديدة للسلطة السياسية

اعتبر ابن خلدون تمثيلا مع المدرسة السنية للاشعرى - ان اقامة الخلافة هي مصلحة عامة تفوض « لنظر » الامة الاسلامية . ويؤمن اهل السنة بان تنصيب الخليفة واجب على الامة ، وان مبايعة شخص ما تعنى ابرام عقد معه على الطاعة والولاء له في حدود صلاحياته الجديدة كامام او قائد للامة . ومن الملاحظ ان موقف ابن خلدون من هذه الموضوعات يمثل في ذلك مثل الاشعرى - يتعارض مع مذهب الشيعة الذي يرى ان الاساس الذي تقوم عليه سلطة الامام ليس هو العقد وانما حقه في هذا المنصب وهو حق لا ينقسم عنه بصفته من سلالة الخليفة الرابع على بن ابي طالب رضي الله عنه الذي عينه الرسول (ص) بنفسه طبقا لهذا المذهب . وينبع اسلوب الشيعة في تنصيب الامام الذي يسميه مذهبهم بالنص - من اعتقادهم الخاص بان الامامة وان كانت واجبة الا انها ليست مصلحة عامة تفوض لنظر الامة وانما هي ركن من اركان الاسلام . من هذا المنطلق ، يرون ان الامامة يجب ان تفوض للرسول وحده الذي من واجبه تعيين خليفة له وعدم ترك هذا الامر الى حسن تصرف الامة الاسلامية .

ونضيف الى ذلك مفهومهم بان الامامة واجبة على الله وليس على الامة ، وهو مفهوم متأثر باحدى النظريات الشهيرة للمعتزلة التي تناقش في علم الكلام وهي قولهم بان افعال الصلاح والعدل ومراعاة الحكمة واجبة على الله . ومن ثم فان « فعل اللطف » واجب عليه ايضا . ويفسر عضد الدين الابجي اللطف بأنه : « الفعل الذي يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية » . يستطرد مذهب الشيعة من ذلك لاثبات ان الامامة هي اعظم انواع اللطف ، وانها امامة المعصوم ، وبالتالي فان اقامتها واجب على الله تعالى .

وقض ابن خلدون وجهات نظر الشيعة وخاصة قولهم ان هنالك نصوا صريحة وضمنية في السنة النبوية تشير الى ان الرسول قام بتعيين على بن ابي طالب كامام ، معتبرا ذلك من قبيل سوء تفسير النصوص (٨٨) .

يتضح من هذا أن آراء ابن خلدون ومن سبقه من فقهاء السنة كانت متفقة حول موضوعين رئيسيين هما : معارضة مبدأ الشيعة الذي يعتبر أن النص على تعيين الإمام هو أساس السلطة السياسية ، والثاني هو الاتفاق على أهمية العقد والبيعة المصاحبة له .

١ - بعض أوجه الخلاف الهامة بين ابن خلدون وسابقيه :

إن التحولات العنيفة التي أثرت على الخلافة بعد الفتنة الكبرى تركت بصماتها أيضا على المناقشات الدائرة حول أسس السلطة السياسية وما طرأ عليها من تغيرات . فمثلا ، اعترف الماوردي والبغدادي بصحة العهد حتى لو أبرم لصالح المرشح الجديد بواسطة الإمام الحاكم بمفرده (٨٩) . وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يعارض رأيهما هذا إلا أنه استخدم أسلوبه الخاص في التعليل الذي شرحناه في تحليلاتنا السابقة وهو أن قبوله بشرعية ذلك التعبير كان قاصرا فقط على الفترات التي أعقبت الفتنة الكبرى حيث كان بعض الحكام لا زالوا ملتزمين إلى حد ما بالقرآن الكريم والسنة النبوية . وستضيف مناقشتنا الحالية دليلا آخر على صحة هذا الفرض . فاتفقه مع الماوردي والبغدادي حول القضية المشار إليها أعلاه يمكن تتبعه منذ اتجه إلى الدفاع عن تصرف معاوية بن أبي سفيان الذي عهد بالحكم إلى ابنه يزيد . وقد ذهب ابن خلدون إلى حد أبعد من ذلك حين اقتربنى هذا الأسلوب سواء كان المرشح ابنا أو أبا للخليفة الحاكم .

« ولا يتم الإمام في هذا الأمر وإن عهد إلى أبيه أو ابنه لأنه مأمون على النظر لهم في حياته ، فأولى ألا يحتل فيها تبعه بعد مماته ، خلافا لمن قال باتهامه في الولد والوالد ، أو لمن خصص التهمة بالولد دون الوالد ، فإنه بعيد عن الظنة في ذلك كله ، لا سيما إذا كانت هناك دامية تدعو إليه ، من إشار مصلحة أو توقع مفسده .. » (٩٠) .

أما النقطة الجديدة التي أضافها ابن خلدون إلى هذه المناقشات فهي تفسيره للتغير في الأساس الذي تقوم عليه السلطة خلال هذه المرحلة الأولى من حكم العبيية . وكان هدفه من ذلك أن يثبت - كما سنشرح فيما بعد - أن عملية العهد بواسطة شخص واحد هو الإمام الحاكم لا تعد انتهاكا كاملا للأسلوب المتبع أيام الخلفاء الراشدين . وقد لقيت مشكلة مدى صحة

Gibb, "al-Mawardi's Theory of the aCliphate", op. cit., (٨٩)
p. 157.

المعهد معالجة أكثر عقلانية في المقدمة عن مثيلاتها في كتابات سابقه ، ذلك ان التدهور السريع للخلافة ورغبتهم في التوفيق بين مظاهر هذا التدهور وبين المبادئ السامية للشريعة تحكما في مناقشاتهم حول مدى صحته .

بالنسبة للبغدادي ، نلاحظ انه رفض الاعتراف بشرعية الامامة اذا عهد بها فاسد او فاسق ، في حين ان موقف الماوردي لم يكن بهذا الحسم والوضوح . ويمكن تبين ذلك من خلال مناقشات الماوردي حول « امارة الاستيلاء » حيث تحدث بشكل افتراضي عن عقد اتفاق بين الخليفة الذي لا حول له ولا قوة وبين السلاطين المحليين ، ودعا الى ابرام تحالف من اجل التعاون المتبادل بين هاتين القوتين غير المتكافئتين بهدف اضعاف الشرعية على العلاقات بينهما . وبالطبع ، لم تقض هذه الحجة الافتراضية او الدعوة على تلك الاوضاع الشاذة اذ واصل السلاطين تأسيس حكمهم على القوة وليس على الاعتراف اللاحق بالامر الواقع من جانب الخليفة الذي ما كان يمكنه ان يفعل غير ذلك .

اما مؤلفات الغزالي وابن جماعة حول هذه القضية ، فقد عكست مزيدا من التطل والانهيار اللذين لحقا بعد ذلك بما تبقى من الخلافة . فقد شرح الغزالي الموقف السائد واعترف بوضوح بان الشخص الذي يدين له المستحوذ على القوة العسكرية بالولاء يكون هو الخليفة . وهذه العبارة (التي اشرنا اليها في مقدمة هذا الفصل) ، بالإضافة الى ما ادعاه ابن جماعة من ان القوة العسكرية كفيلا باقامة امامة صحيحة لا ترمزان فقط الى التفكير السياسي السائد آنئذ ، وانما توضحان ايضا مدى ابتعاد محاولات تبرير الاضمحلال عن المفهوم الاسلامي التقليدي للعقد (او حتى للممارسة المبكرة للمعهد) باعتباره اساسا لسلطة الخلافة .

على العكس من ذلك قام ابن خلدون بتعطيل الاوضاع السياسية بشكل أكثر متهجبة وصراحة فأشار أولا الى التطبيق المبكر للمعهد قبل أن يتطرق الى شرح مراحل تطوره بالتفصيل . وبالإضافة الى المرحلة الاولى من حكم العصبية التي أجاز شرعيتها ، أورد التطورات اللاحقة لكي يثبت أن الفساد الذي يلحق بالاساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية يؤدي بالضرورة الى تدهور لا يمكن تجنبه يتبعه انهيار تام لاي نظام سياسي تعرض أسسه لثل هذا التخلخل .

للتحقق من صحة افتراضنا هذا ، سوف ندرس بالتفصيل وجهات نظره بغية الوقوف على العوامل والقوى التي اعتبرها أساسا للسلطة السياسية . وقد نتساءل أولا : ما هي آراء ابن خلدون حول التفسيرات

التي أثرت على أسس السلطة السياسية الإسلامية ؟ هل يستمد الحاكم سلطته الشرعية من رضا الأمة ؟ أم أن السلطة تقوم فقط على القوة الجبردة ؟

٢ - التحول في أساس السلطة السياسية من العقد إلى العصية :

نظرا لأن ابن خلدون قارن الوضع السياسي قبل وبعد تدهور التطبيق الإسلامي المبكر لإبرام عقد لتصيب الخليفة ، فإن اهتمامنا سوف يتركز أساسا على تحليل موقفه من مغزى التغيرات التي أثرت على هذا التطبيق ، والأسس الجديدة للسلطة السياسية بعد الفتنة الكبرى ، سواء في ظل حكم العصية أو الحكم الملكي المطلق . وسنحتاج هنا إلى الرجوع إلى إحدى ملاحظتنا الأولية : السابق الإشارة إليها حين قلنا أننا نستطيع توخي قدر أكبر من فهم النظرية السياسية لابن خلدون إذا تناولنا كتاباته في المقدمة ككل لا يتجزأ ، وإذا تجنبنا أي فصل بين آرائه النظرية في جزء من المقدمة وبين تطبيقاتها على السياسات الإسلامية سواء بشكل صريح أو ضمني - في جزء آخر منها .

لقد كان للخلافة الرشيدة أثر كبير على آرائه فيما يتعلق بأسس السلطة السياسية . ففي معرض وصفه للطريقة البسيطة في إعطاء البيعة للخلفاء الأوائل من جانب الأمة ، لاحظ أن العملية كانت بالضبط أشبه بعقد صفقة أو اتفاق . فعندما يريد الناس الإعراب عن رضائهم وتأيدهم لاختيار خليفة ما فإنهم كانوا يصفحونه دلالة على إبرام العقد فيما بينهم . وبمجرد الإعراب عن موافقتهم ورضائهم ، فإنهم يلتزمون بدورهم بالعقد وتتحتهم طاعة الخليفة .

« اعلم أن البيعة هي العهد على الطاعة ، كان المبايع يعاهد أمره على أنه يسلم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين ، لا ينازعه في شيء من ذلك ، ويمطيه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه . وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد ، فأشبهه ذلك فعل البائع والمشتري فسمى بيعة ، مصدر باع ، وصارت البيعة مصافحة بالأيدي . هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع » (٩١) .

هذا يعنى ان ابن خلدون اعتبر - بالنسبة لهذا النوع المبكر من العقد - ان الخليفة قد تم تنصيبه وان سلطته قد صارت شرعية اذا تم التعبير عن الرضا المتبادل بهذه الطريقة البسيطة اى بالتصانح بالابدى تأكيداً لاتمام ابرام العقد . ثم لاحظ ابن خلدون التغيرات الجوهرية التى اثرت على هذه الطريقة فأوضح في تفسيره العقلانى ان حقبة جديدة تماماً قد بدأت عقب الفتنة الكبرى وان السلطة كقاعدة عامة كانت تنتزع بواسطة قوة العصبية . مما يعنى ان اساس السلطة السياسية قد تحول تدريجياً من الرضا الى الاكراه . استخدم ابن خلدون الوازع كمثال ذى مغزى ليصور ذلك التحول الهام قائلاً :

« فقد رأيت كيف صار الامر الى الملك وبقيت معانى الخلافة ... » ، ولم يظهر التغير الا في الوازع الذى كان ديناً ثم انقلب عصبية وسيفاً . وهكذا كان الامر لعهد معاوية ومروان وابنه عبد الملك والصدر الاول من خلفاء بنى العباس الى الرشيد وبعض ولده « (٩٢) » .

اى انه ربط بين كلمة الدين هنا وبين الاسلوب المبكر الذى مارسه الرسول (ص) وصحابته الاوائل الا وهو تبني العقد كأساس للسلطة كما أوضحنا أعلاه .

« وصارت البيعة مصافحة بالابدى . هذا مدلولها في عرف اللغة ومعهود الشرع ، وهو المراد في الحديث في بيعة النبي (ص) ليلة العقبة وعند الشجرة وحيشما ورد هذا اللفظ ومنه بيعة الخلفاء . ومنه ايمان البيعة .. » (٩٣) .

وتعليقنا على هذا هو انه حيث ان ذلك الاسلوب السياسى كان يعتبر مسألة عقيدة ، فان الحكام الامويين والعباسيين لم يفروا في شكله الظاهرى . اما الذى تغير فكان جوهر العقد الذى حوله الى نمط سلوك لا معنى له وذلك بالجوء الى القوة كأساس جديد للسلطة السياسية واجبار الامة على الاعراب عن موافقتها على التعيين الورائى للخلفاء . وبالنظر الى الطرق غير المشروعة التى اتبعت من أجل انتزاع رضا الناس ، فان طبيعة العقد ومدى صحته أصبحت محل جدال . وقد أشار ابن

خلدون الى مثل من الامثلة المشيئة المرافقة لتلك التحولات حيث لقي احد كبار الفقهاء المعروفين (الامام مالك) صنوفا من التعذيب والاذلال بسبب الاشتباه في انكاره لشرعية العقود التي تفتقر الى الرضا .

« ... ومنه ايمان البيعة : كان الخلفاء يستحفظون على العهد ويستوعبون الايمان كلها لذلك ، فسمى هذا الاستيعاب ايمان البيعة ، وكان الاكراه فيها اكثر واغلب . ولهذا لما افتى مالك رضي الله عنه بسقوط يمين الاكراه انكرها الولاة عليه ، وراوها قاذحة في ايمان البيعة ، ووقع ما وقع من محنة الامام رضي الله عنه » (٩٤) .

هدفنا الآن هو تبين كيف حاول ابن خلدون تفسير هذه التطورات بطريقة مقبولة حتى يبدو ان عامل الرضا ظل مكفولا بعد الفتنة الكبرى على الاقل بين صفوف الجماعة الحاكمة . ويمكن اعتبار ذلك نوعا من انتحال الاعذار للانحراف عن الممارسة المبكرة للخلفاء الراشدين ، ومحاولة التوفيق بين نوع الرضا الذي وفرته العصبة في مراحلها الاولى ، وبين الرضا الذي كانت تمكسه الصفقة او البيعة الذي اعتبره ابن خلدون رمزا للعقد المبكر . لشرح ذلك نذكر بمناقشتنا حول « ماهية العصبة » في الفصل الثالث اعلاه لكي نرى كيف حاول تقييم دور الرضا داخل اطار العصبة .

يتعرض زعيم العصبة لفقد رضا افراد قبيلته وبالتالي قد يفقد زعامته اذا اساء معاملتهم او تعالي عليهم أو ظن انهم ملزمون بطاعته لمجرد

MR. I, p. 429

(٩٤) المقدمة ، ص ٥٥.٤٥٤٩

أخذ على الامام مالك (رض) قوله : « ليس لكراه بيعة » وقد عذب في عهد أبي جعفر المنصور عام ١٤٦ أو ١٤٧ حيث ضرب بالسياط ، ومدت يده حتى انفلتت كتفاه . انظر التفاصيل في كتاب مالك للاستاذ محمد ابو زهرة ، ص ٥٦ - ٦١ استشهد به الدكتور علي عبد الواحد واني في حاشية اضافية بالمقدمة ، ص ٥٥ . هذا ويمكن ان نعتبر موقف الامام مالك من الامثلة المشيئة في التاريخ السياسي الاسلامي ، ويقف على طرفي نقيض مع مواقف بعض الفقهاء المتأخرين الذين حملوا نصوص الشريعة الفراء بأكثر مما تحتسب لتبرير الانحرافات وعمليات اغتصاب السلطة . لهذا تختلف مع بعض المستشرقين الذين استخلصوا حكما عاما بأن فقهاء ومفكرى الاسلام تورطوا في محاولة تبرير انحرافات الحكام والسلطين من تعاليم الشريعة ، دون ان يذكروا تلك النماذج المشرفة التي دفعت حياتهم او امنها تمنا للدفاع من جوهر تلك التعاليم . وقد اشرنا في سياق دراستنا الى العديد من هؤلاء التابعين والفقهاء من أمثال الحسن البصري وحجر بن عدي وسعيد بن المسيب وأبي حنيفة ومالك وابن خلدون . انظر في هذا الفصل حواشي : ٦٥٥٦٠٥٥٥٤ .

انه ورث زعامة العصبة . لهذا فان الافتقار الى الرضا يدمر هيكل العصبة والاسرة المالكة التي تمثلها . قد يرقى هذا الى مستوى دليل اخر على ان الخفية التي كان ابن خلدون يحلل على اساسها التنظيم لسياسية والجماعات القوية للعصبة ، هي مثله الاعلى للخلافة الرشيدة حيث كان المقد المبرم طوعية واختيارا هو المصدر المعترف به للسلطة السياسية . لقد كان واعيا بان نعمت ابرام العقد قد زور وانتهك وهو ما اشرنا اليه حين اقتبسنا قوله بان ايمان البيعة كان الاكراه فيها اكثر واغلب (٩٥) . غير انه لم ينس هذا الاسلوب المبكر كلية وظل وفيما لوجهه وهو الرضا الذي كان يمثل في رأيه معيارا تقع على من يتجاهله مسئولية ما يحدث من عصيان وتطل للجماعات بل وحتى انهيار الحكم السياسي .

اذا نظرنا الى مناقشاتنا حتى الآن ككل ، لخرجنا حتما بانطباع ان ابن خلدون كان يقوم بالتفسير هنا ايضا كمسلم ملتزم . فبدلا من العقد المبكر الذي اختفى أسلوبا ومعنى حاول ابن خلدون ان يجد في العصبة في مرحلتها المبكرة بدلا واساسا جديدا للسلطة السياسية . وبديى انه حين جعل من العصبة احد الاسباب الرئيسية التي ادت الى التحولات العنيفة في اعقاب الفتنة الكبرى فانه كان يتوقع ان يحتفظ القارىء في ذهنه بأرائه حول العصبة وخاصة الصفات الحسنة التي نسبها اليها في تدرجها خلال مراحل تطورها الاولى في ظل البدو . بهذا نميل الى الاعتقاد بان معالجه للعصبة هي واحدة من اهم حججه النظرية التي لا يمكن فصلها بشكل تعسفي عن تطبيقاتها على السياسات الاسلامية في الفصول الاخرى من المقدمة . وبدراسة كتاباته في المقدمة ككل ، يمكننا ان نفهم كيف ان تعليقه لهذه النقطة ايضا كان يدخل في اطار تفسيره المستقل للتحول الذي طرأ على اسس السلطة السياسية الاسلامية . لقد حاول ابن خلدون اضعاف الصفة الشرعية على اسس السلطة في التنظيم الملكية الاسلامية في مراحلها الاولى حين كانت لا تزال متمسكة الى حد ما بالمصادر الاولى للشريعة . وبمعنى اخر ، فانه حاول ان يوضح كيف ان هذه المبادئ لم تخرق تماما الممارسة المبكرة للخلافة الرشيدة لحرصها على ضمان قدر من الرضا على الاقل داخل صفوف العصبة .

على مستوى اخر ، تحدث ابن خلدون عن نوع مختلف من الرضا

يمكن تتبعه هذه المرة بين صفوف المحكومين أنفسهم . وقد تناول شيكا من أشكال الحكم الملكي في ادواره المتأخرة حيث تركز الطباعة للسلطة السياسية على نوع من الرضا الضمني لا يمكن ملاحظته في المراحل الأولى لحكم الأسرة المالكة :

« والسبب في ذلك أن الدول العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من القلب ، للفرابة وأن الناس لم يالفوا ملكها ولا اعتادوه » .

لكن بمجرد إقامة النظام السياسي واستقراره ثم انتقاله بالوراثة عبر عدة أجيال فإن الناس يصبحون أكثر استعداداً للانقياد للجماعة الحاكمة .

« فإذا استقرت الرياسة ... بالملك في الدولة وتوارثوه ... نسبت النفوس شأن الأولية ، واستحكمت لاهل ذلك النصاب صفة الرياسة ، ورسخ في العقائد دين الانقياد لهم والتسليم ، وقاتل الناس معهم على امرهم قتالهم على العقائد الإيمانية » (٩٦) .

إن أفكار ابن خلدون هنا تفترض وجود علاقة طردية بين التغافى من أجل قضية معينة وبين مدة بقاء حكمها السياسي . ورغم أنه لم يستخدم اصطلاحاً حديثاً مثل « الرضا الضمني » ليعبر عن أفكاره ، إلا أنه أوضح الدور الهام للالفة والمعادن عند تفسيره للأسباب التي تجعل الحكام يستفنون في مرحلة من مراحل حكمهم عن قوى العصبية واعتمادهم على هذا النوع من الرضا النابع من المركز الرمزي الذي حققوه عن طريق طول مدة حكمهم (٩٧) .

يرتبط بعامل الرضا كأساس للسلطة السياسية عامل آخر هو التضحية . ويمكن استخلاص اتجاه معين مما كتبه ابن خلدون في أجزاء

MR. I, p. 314 ، المقدمة ، ص ٤٦٢ ،

MR. II pp. 118, 120 ، المقدمة ، ص ٦٩٢ - ٦٩٥ ،

لأرالت أداء ابن خلدون حول ذلك الموضوع تمتع بالجدة والطلاقة حتى أننا نصادف أحياناً مثلاً لها في الكتابات المعاصرة . انظر على سبيل المثال :

Reinhold Niebuhr on Politics quoted by H.S. Kariel, in : Sources in Twentieth Century Political Thought, London 1964, pp. 269, 270.

عديدة من المقدمة حول العصبية والاخلاق والسلطة السياسية . أن العصبية كاحساس انفعالي مشترك تمتاز برفع أعضاء الجماعة الى مستوى يرقى فوق مصالحهم الشخصية الضيقة بحيث تصبح مصلحة الجماعة والدفاع عنها الشغل الشاغل لأعضائها مما يجعلهم مستعدين للتضحية بأنفسهم من أجلها . وإلى هذه الروح التسامية عزاء ابن خلدون الانجازات السياسية التي يمكن لجماعة ما تحقيقها . فحينما تكون العصبية قوية تنشط كافة الخصائص الإيجابية التي تتضمنها بحيث تصبح العصبية في صراعها مع الغير اقدر على التغلب عليهم وتدعيم مطالبها والدفاع عن نفسها (٩٨) . وبدون هذه الصفات وهذه الروح يعجز الحاكم عن ممارسة سلطته .

٢ - القمع كأساس للسلطة السياسية في النظام الملكي المطلق :

تمثل التغير الرئيسي الثاني الذي طرأ على أساس السلطة السياسية في التحول أكثر فأكثر نحو الحكم الملكي المطلق . وعلى الرغم من أن ابن خلدون لاحظ أن القوة المجردة أصبحت أساس السلطة السياسية في الحالتين ، إلا أنه كان أكثر حذرا في تفسيره للتغير في الحالة الأولى حيث كانت الاتجاهات الاستبدادية المتصاعدة لا تزال ممتزجة ببقايا السمات الدينية للخلافة الرشيدة . غير أنه في الحالة الثانية حين ابتعدت الأسرار الحاكمة تماما عن الممارسات المبكرة للراشدين وانجذبت نحو الحكم الأوتوقراطي ، وعندما تقوض حتى الأساسيين المحدودين للدين توفرنا في نطاق العصبية - الرضا والاستعداد للتضحية - زال الحرج وصار ابن خلدون أكثر صراحة في إيضاح أن الفساد الذي يلحق بأسس السلطة السياسية يؤدي حتما إلى التدهور وانهيار النظام نفسه .

تبين المناقشة السابقة (٩٩) التي تناولنا فيها الظروف التي تؤدي إلى ضياع السلطة مدى ارتباط تلك الظروف بالأسس المتهاوية للسلطة . فالامتناع عن تأييد الحاكم أو زحزحته من موقع السلطة يفترض أنه فقد رضا الشعب . وعند وقوع الأزمات أو نشوب المارك لا يستطيع مثل هذا الحاكم أن يدعو الأمة إلى التضامن أو يستنفرها للتضحية من أجل نظامه . وبالإضافة إلى الأسباب الأخرى التي عادة ما ألقى عليها ابن خلدون مسؤولية تدهور الحكم فإن القوة المقرطة في معاملة الناس تجعلهم يلوذون :

« بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها ،
وفسدت بصائرهم وأخلاقهم ، وربما خذلوه في مواطن
الحروب والمدافعات ، ففسدت الحماية بفساد النيات ،
وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويضرب
السياج » (١٠٠) .

لهذا فإنه إذا فسدت أسس السلطة السياسية عجز الحاكم عن
الحفاظ على زعامته ما لم يفرض تحولا جذريا جديدا . وقد لاحظ ابن
خلدون أنه على الرغم من أن الحكم يظل قائما على القمع فإن التحول
الجذري يتمثل في الاستبعاد الكامل لأعضاء العصبية وتركيز السلطة
أكثر فأكثر . في هذه المرحلة الأخيرة يرسي الحاكم أسس سلطته على القوة
المهجنة للمرتزقة الذين يستجلبهم لتدعيم أحكام سيطرته ضد القوى
الخارجية ، وكذلك لمواجهة أعضاء عصبية نفسها الذين يحرمهم من
المشاركة في الحكم .

في هذه الحالة الأخيرة فإن الاهتمام لا ينصب أساسا على مدى
شرعية الأساس الذي تقوم عليه السلطة السياسية وإنما على فعالية
الإداة القادرة على ضمان واستمرار الحكم بفض النظر عن أية انحرافات
أو سوء استخدام للسلطة . وبشكل عام ، تصبح القوة المجردة - التي
تقف على طرفي نقيض مع الأسلوب المبكر للمقد - هي الأساس الغالب
للسلطة الحاكمة . وبمعنى آخر تصير هي البديل أو الضمان الذي بدونه
ما كانت الملكيات المتتابعة لتقدر على البقاء في الحكم .

٤ - بعض الفروض المختلفة .

يمكن استقراء أربعة فروض من التفسير العقلاني الذي قام به
ابن خلدون للأسس الجديدة للسلطة السياسية .

الفرض الأول :

أولى ابن خلدون اهتماما كبيرا للدور الحيوي الذي تلعبه أسس
السلطة في تحديد مصير النظم السياسية سواء كانت دينية أم زمنية .
وبالاستعانة بالوسيلتين اللتين استخدمهما في تفسيره ، شرح ابن خلدون

كيف ولماذا أصبحت القوة المجردة الأساس الجديد للسلطة السياسية بدلا من الرضا الذي كان يكفله الأسلوب المبكر للعقد . الا انه في أجازته لهذا التغير لم يذهب الى ذلك المدى البعيد الذي ذهب اليه سابقوه . وتمشيا مع تفسيرات العقلانية للتحويلات التي درسناها اعلاه حاول ابن خلدون هنا أيضا أن يفسر الفجوة بين الأساس الذي كانت تقوم عليه السلطة في ظل الخلافة الرشيدة وبين الأساس الجديدة للسلطة خلال المرحلة الأولى من الحكم الملكي . وكان دافعه واحد الا وهو اضافة الصبغة الشرعية على الجوانب المختلفة للتحويلات ما دام النظام الجديد لم يعتمد تماما من احكام الشريعة الاسلامية والحكم السياسي السليم .

الفرض الثاني :

على الرغم من تسليمه بتغير اساس السلطة السياسية في مناقشته للوازع الذي كان دينيا فأصبح عصبية وسيفا ، الا أن جهوده الرامية الى ابراز دور الرضا والاستعداد للتضحية داخل اطار العصبية تبين انه كان يقوم بتفسيره مسترشدا بالتطبيق المبكر للعقد وانه كان يعتبر هذين المنصرين ضروريين لقيام حكم صالح .

الفرض الثالث :

وتمشيا مرة اخرى مع تفسيره العقلاني لقيام الامويين بفرض نظام الحكم الوراثي - حيث قلنا آنذاك انه اجاز تصرفهم بحجة انه يحافظ على وحدة جماعة العصبية الحاكمة بدلا من تكرار العذر الذي انتطه سابقوه بالمحافظة على وحدة الامة - فان ابن خلدون كان معنيا هنا أيضا بتفسير التغير الذي طرأ على أساس السلطة عن طريق اثبات أن الرضا ظل مكفولا على الأقل بين صفوف العصبية الحاكمة خلال المراحل الأولى من حكم بني أمية والعباس .

الفرض الرابع :

إذا فسدت أساس السلطة السياسية بسبب استخدام القوة والاكراه كما كان عليه الوضع عادة بالنسبة للحكام المستبدين الذين انتهكوا احكام الشريعة واتبعوا سياسات فظة قاسية ضد رعاياهم - استشرى عدم الاستقرار وتضدت الاستعانة بالجهود المخلصة للامة في حالة اللامات وأصبح النظام السياسي فريسة سهلة لاية حركة عصيان داخلية أو عدوان خارجي .

الفصل الخامس

مفهوم الملك

المبحث الأول

الملك في معناه الحقيقي

أوضحنا من قبل أنه خلافا لبعض الفقهاء المسلمين الذين قصروا دراساتهم الرئيسية على مسألة الخلافة ، فإن ابن خلدون علاوة على نظريته التي قدم فيها تفسيره العقلاني ، استخدم النتائج التي توصل إليها في دراسة تفصيلية أخرى عن الجوانب المختلفة لظاهرة الملك ومراحل تطوره . ولعلنا نشر قبل الإفاضة في تحليل آرائه الى ملاحظات ثلاث .

أولا ، على الرغم من أنه ميز بوضوح بين خصائص ما سمي فيما بعد بسلطة السيادة والسلطة السياسية فإنه استخدم كلمة ملك للتعبير عن المعنيين .

ثانيا ، ميز ابن خلدون بين الملك الحقيقي والملك الناقص اللذين سنطلق عليهما في دراستنا. السيادة الكاملة والسيادة الجزئية . ثالثا ، تناول ابن خلدون ظاهرة الملك ككل على ضوء مدخله الاجتماعي الاقتصادي الجديد .

هذا وسندرس وجهات نظره حول الملك مصنفة تحت العناوين التالية :

طبيعة الملك ، أشكاله ، وأنواعه .

١ - طبيعة الملك :

ذكر ابن خلدون أن الملك - بمعنى للسلطة العليا أو سلطة السيادة - له بعض السمات المميزة ، سنتناول منها اثنتين في مناقشتنا الحالية .

وطبقا لرايه ، فإن الملك الذي يعتبر القهر والارغام من أبرز خصائصه ، هو قوة لا غنى عنها للحفاظ على الحكم . هذه هي السمة الأولى من وجهة نظره ، وهي أن الملك ضرورة بغض النظر عن الجنس أو الدين .

رأى ابن خلدون أن الملك يحفظ العمران ويضمن الاستقرار . وقد بدأ شرحه بتبريد الفكرة القديمة المألوفة بأن الإنسان مدني بطبعه

ولا يستطيع الحياة إلا مع آخرين . ثم أوضح كيف أن الخلافات والصراعات تدب بفد ذلك نتيجة لصفات الظلم والمدوانية الكامنة في الطبيعة الحيوانية للإنسان .

الملك منصوب طبيعي للإنسان ، لانا قد بيتا أن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم . وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ، ومدرك واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبيه ، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والمدوان بعضهم على بعض . . . فيقع النزاع المفضي إلى القتالة . . . وازدهاب النفوس ، المفضي ذلك إلى انقطاع النوع ، واستحالة بقاؤهم . فوضي دون حاكم يزع بعضهم عن بعض ، واحتاجوا من أجل ذلك إلى اللوازم وهو الحاكم عليهم ، وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر المتحكم . . . أن وجود الملك خاصة طبيعية للإنسان لا يستقيم وجودهم واجتماعهم إلا بها « (١) .

وتأييداً لدعواه ضد القوضي ، استشهد ابن خلدون ببعض الأمثلة التاريخية ليثبت أن الملك كان موجوداً في مجتمعات متباينة من حيث خلفياتها العنصرية والدينية

« لما كانت حقيقة الملك أنه الاجتماع الضروري للبشر ، ومقتضاها التغلب والقهر للذات هـما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت أحكام صاحبه في القنابل جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم ، . . . فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم . وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها » (٢) .

بالمثل ، يمكن إبراز الدور الحيوي الهام للملك من المقارنة التي عقدها

(١) المقدمة ، ص ٧٧٢ ، ٥١٢ ، ٤٥٥ . MR. I, pp. 89, 380, 381, 304

(٢) المقدمة ، ص ٥١٦ ، ٥١٧ ، MR. I, pp. 386, 386

انظر أيضاً استشهاده بأمر الجوس وغيرهم الذين اعتمد الملك لديهم على قهر أهل الشوكة فقط دون وأزع ديش أو كتب سماوية : المقدمة ، ص ٥٢٠ ، MR. I, p. 390

بين الحياة الاجتماعية المتطورة للعرب في المراحل المبكرة للخلافة ، وبين التدهور اللاحق الذي أصاب حضارتهم . ولكي يوجه الانظار الى الآثار السيئة لعدم الإذعان للملك ، وصف ابن خلدون انعكاسات التدهور الاسلامي على العرب ، وكيف أنهم عادوا من جديد الى الصحراء واستعادوا صفات البدو الرحل . لقد نسوا كل شيء عن مجدهم القديم وكفوا عن الخضوع للملك مما أدى الى عودتهم مرة أخرى الى حياتهم البدائية الاولى (٣) .

هناك نقطة أخرى يمكن استخلاصها من المقارنة التي عقدها ابن خلدون وهي أنه لم يكتف فقط بتأكيد استحالة الاستغناء عن الملك ، وإنما تناوله بصفته شرطا أساسيا للحياة الاجتماعية المتطورة . لا يعني ذلك أنه اعتبر أي نوع من الملك قادر على أن يكفل مثل هذه الحياة . على العكس ، فإنه كان يعتقد أن الملك الذي يستطيع القضاء على الفوضى وتجنب سفك الدماء هو ذلك الذي تقيده قوانين يقبل بها الناس كافة ويخضعون لها . بهذه الطريقة فإن الملك والحياة المتحضرة - كتنقيض لحياة البداوة - يمكن الحفاظ عليهما .

السمة الثانية التي أبرزها ابن خلدون في دراسته لطبيعة الملك هي القهر والارغام . فقد شرح كيف أن التقاليد وأساليب المعيشة تربط البدو الرحل معا على هيئة قوة اجتماعية ، وإن كانت تلك الجماعة لا تمثل أو تشكل دولة ما لم تحكم بواسطة نظام ملك . وقد أشار بوضوح الى أن زعيم مثل هذه الجماعة قد يكون قادرا بحسن معاملته لهم على الحفاظ على سلطته عليهم . غير أن ذلك مختلف تماما عن الطبيعة القسرية للملك التي لا يستطيع الحاكم بدونها أن يحتفظ بسيطرته . وعن الفرق بين ظروف حياة البداوة وبين الملك يقول ابن خلدون :

« والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيه
أصبح الامم اتقيادا بعضهم لبعض للفظلة والانفة وبعد
الهمة والمنافسة في الرياسة ... ورئيسهم محتاج اليهم
غالبا للمصيبة التي بها المدافعة ، فكان مضطرا الى
احسان ملكتهم وترك مراعاتهم لئلا يختل عليه شأن
عصبته ، فيكون فيها هلاكه وهلاكهم . وسياسة الملك
والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعا بالقهر ، والا لم
تستقم سياسته » (٤) .

١٣) المقدمة ، ص ٤٥٨ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، MR. I, pp. 307, 308, 302, 303

(٤) المقدمة ، ص ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، MR. I, p. 306

٢ - الإشكال الذى يتخذها الملك :

سوف نناقش بمزيد من التفصيل الملاحظتين المشار إليهما في بداية هذا البحث وهما تمييز ابن خلدون بين الملك الحقيقى والملك الناقص ، ثم بين سلطة السيادة والسلطة السياسية . ان الملك الحقيقى فى رايه هو ذلك الشكل من السلطة الذى لا يتمتع به احد سوى زعيم اقوى العصبيات .

« وليس الملك لكل عصبية ، وانما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ويجبى الاموال ويبيع البعوث ويحوى الثغور ، ولا تكون فوق يده قاهرة » (٥) .

وقد لاحظ ابن خلدون ان مثل هذه السلطة يشوبها بعض النقص او الخلل الذى يبدو بشكل او باخر . ويجد الخلل الذى يلحق بالملك الناقص تعبيرا عنه فى الشكل وفى المضمون . لظاهر النقص الموجودة فى الشكل استشهد بالحالات التى يمكن للحاجب - اى رئيس الوزراء - ان يسيطر فيها على شخص الملك بسبب حداثة سنة او ضعفه ومع ذلك يحجم عن اعلان استيلائه على سلطة السيادة . ومثل هذا الوزير القوى اذا نجح فى ممارسة نفوذ كبير على الاسرة الحاكمة فانه يحترس من الاستحواذ على السلطات الكاملة للملك ولا يخطط الا لجنى ثماره فقط ، اى ممارسة السلطات التنفيذية والادارية وما الى ذلك من السلطات الاخرى (٦) . ولتجنب معاداة العصبية التى تساند شخص الملك ، يحافظ الوزير على الظهور كما لو كان مجرد ممثل للحاكم ، ولذلك يتفادى الاخذ باكثر الامتيازات ارتباطا بالمظاهر الخاصة بالسيادة مثل الموالب والشعارات والقباب الملك ... الخ . ولو انه غامر بالاستيلاء على السلطات الكاملة للملك ، فانه لا شك معرض لحياته للخطر لانه يفترق الى ولاء وطاعة العصبية التى لا تزال تخضع لشخص الملك . لهذا لا يعتبر ابن خلدون مثل هذا الوزير صاحب السيادة على الرغم من ممارسته لسلطات واسعة ، وذلك لافتقاره الى الشكليات المظهرية المرتبطة بالمنصب والتى تحرمه بالتالى من صفة السيادة .

MR. I, p. 381 ، القصة ٥١٢، ٥١٣

MR. I, p. 379 ، القصة ٥١٢ ، ص ٥١٢

بالمثل . يمكن ان يشوب الملك نقص من حيث مضمونه كما كان الحال في المعالك شبه المستقلة للفرس في علاقاتها مع الخلفاء العباسيين الاوائل . وقد اضاف ابن خلدون ان ذلك يحدث عادة حينما تعجز عصبية الحاكم عن الاضطلاع باحدى مهام الملك :

« فمن قصرت به عصبيته عن بعضها مثل حماية الثغور أو جباية الاموال أو بحث البعث فهو ملك ناقص لم تتم حقيقته كما وقع لكثير من ملوك البربر في دولة لاغلبة بالقيروان وللولك العجم صدر الدولة العباسية » (٧).

ومن الامور ذات المغزى ايضا في دراسة ابن خلدون للظواهر السياسية تمييزه بين سلطة السيادة وبين السلطة السياسية ، وهذه الاخيرة سماها ايضا الملك الناقص . وفي رأينا ان الفرق بين هذه الحالة والحالة السابق معالجتها هو ان ابن خلدون يناقش هنا مجال السلطة على مستويات مختلفة في نطاق دولة واحدة ، بينما يفرق في الحالة السابقة بين درجة الملك التي تمارسها دولة كبرى وبين تلك التي تمارسها دولات شبه مستقلة . ففي دراسته لمجال السلطة داخل دولة واحدة ، اشار ابن خلدون الى الحكام الاقليميين الذين يمارسون سلطة سياسية ولكنهم على الرغم من ذلك يخضعون للسلطة العليا للملك واحد . وعلى عكس سلطة السيادة التي يتمتع بها مثل هؤلاء الملوك فان هذا النوع من السلطة السياسية محدود :

« ومن قصرت به عصبته ايضا عن الاستعلاء على جميع العصبيات ، والضرب على سائر الايدي ، وكان فوقه حكم غيره ، فهو ايضا ملك ناقص لم تتم حقيقته ، هؤلاء مثل امراء النواحي ورؤساء الجهات الذين تجمعهم دولة واحدة . وكثيرا ما يوجد هذا في الدولة المتسمة النطاق ، اعنى توجد ملوك على قومهم في النواحي القاصية يدينون بطاعة الدولة التي جمعهم » (٨) .

(٧) المقدمة ، ص ٥١٤ ، MR. I, pp. 381, 382

(٨) المقدمة ، ص ٥١٤ ، MR. I, p. 382

قارن تمييز جان بودان بين طبيعة المدينة والدولة . فمطلع مدينة يوحى برباطية اجتماعية وليس بملافة سياسية رسمية . أى أنه يريد ان يقول ان المدينة تختلف عن الدولة في ان الاخيرة لا تقوم الا حيث يخضع المواطنون لحكم سيادة عامة . انظر في ذلك : G.H. Sabine, A History of Political Theory, op. cit., pp. 405, 406.

٣ - أنماط الملك :

من اهم الخصائص المميزة لمعالجة ابن خلدون للظواهر السياسية هي تأكيده المستمر على الحاجة الى نوع ما من السلطة العليا او السيادة التى لا يتصور بقاء دولة بدونها . وفي معرض تصنيفه للنتائج التى توصل اليها ، ميز ابن خلدون بين ثلاثة أنماط رئيسية من النظم السياسية هي :
١- الخلافة : الملك السياسى (أى النظام الملكى القائم على قوانين عقلية) ،
٢- الملك الطبيعى (أى النظام الملكى المطلق الذى لا تقيده اية قوانين او قيم) .

ان الخلافة - على عكس الملك تمثل دولة من المفروض ان يقوم الحكم فيها على الشريعة التى تعتبر احكامها السلطة العليا ذات السيادة . ويمثل هذا النمط من الحكم 'المثل الاعلى لابن خلدون والمعيار الذى قارن على هديه نمطى الملك السابق الاشارة اليهما . وفي رايه ، تستلزم الحياة المتحضرة اللجوء الى قوانين سياسية ملزمة يقبلها الناس . مثل تلك القوانين يمكن ان تحقق اقصي فائدة اذا كانت ترشدكم الى ما هو اقوم في الحياة الدنيا والاخرة على حد سواء . ان احكام الشريعة الاسلامية هي وحدها القادرة على اداء هذه الوظيفة المزدوجة .

« فاذا كانت هذه القوانين مفروضة ... من الله بشارع يقررها وبشرعها كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة » (٩) .

ولآيات الوظيفة الدنيوية لاحكام الشريعة ، استشهد ابن خلدون بصفة خاصة بالخصال التى يتصف بها البلو الرجل من حيث البدائية وعدم الميل للخضوع للسلطة . اما بعد اعتناقهم الدين الاسلامى فان المثل العليا الجديدة ساعدتهم على التخلص من عاداتهم المتخلفة والخضوع للحكم المستلهم من وحى السماء ومن اجل بناء عمران اكثر تحضرا واقامة حكومة اكثر قوة . لقد ادى اعتناق هذه المثل الى خلق وازع روحى ينبع من داخل انفسهم تغلبوا به على تقاضهم (١٠) . علاوة على ذلك فان الناس في هذه الحالة يخضعون لاحكام الشريعة وليس لحكم مطلق يضطلع به ملك ظالم مستبد . تلك هي المزايا التى اعتمد عليها ابن خلدون في دفاعه عن اولوية الحكم القائم على الشريعة حيث لا يكون الخليفة هو صاحب السيادة

(٩) المقدمة ، ص ٥٦٥٤٥٦٤٥١٨٤٥١٧ ، MR. I, pp. 386, 387, 448, 449

(١٠) المقدمة ، ص ٤٥٨٤٤٥٧ ، MR. I, p. 307

العليا ولا مصدرًا للتشريع . وعلى الرغم من هذه الاولوية والافضلية ، فان ابن خلدون لم يتوقع الرجوع الى مثل هذا الحكم المثالي لانه في تحليله اعتبر الانتقال من الخلافة الى الملك امرا حتميا لا مناص منه .

لقد كان ابن خلدون يعلم ان الشريعة كأساس مقدس لسلطة الخليفة ليست هي الشكل الوحيد للسيادة ، وان مثل هذه السلطة يمكن ان تقوم ايضا على قوى وعوامل زمنية . لكن على الرغم من انه لاحظ ان الحكم الزمني هو السمة المشتركة بين نوعي الملك اللذين درسهما ، فان حكمه عليهما اختلف تبعا لقدراتهما على البقاء ولدى شرعيتهما . فمثلا ، نجده يوجه نقدا مريرا لذلك النمط الذي سماه الملك الطبيعي الذي لا يعترف بأية سلطة اخرى غير تلك التي يحتكرها طاغ او توراتي . وسبب النقد هو ان الاساس الذي تقوم عليه سلطة الملك في هذه الحالة هو مجرد الرغبة الفردية المطلقة لشخص يعانى من نقاط الضعف التى يتصف بها الانسان عادة . ان هذا الملك الطبيعي الذى لا يقيده شيء لا يخدم غير المصالح الانانية الضيقة للحاكم وحده الذى يؤدي نزواته الاستبدادية الظالمة الى الاضرار بمصالح شعبه .

« ان الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الفرس والنهضة » « لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه تغلب والقهر للذاتان هما من آثار الغضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه في الغالب جائزة على الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم ، لحميلهم اياهم في الفالب على ما ليس في طوقهم من اغراضه وشهواته » (١١) .

ان ابن خلدون يرى اذن ، ان مثل هذا الحكم غير المقيد لابد ان ينهار لان الناس لا يرضون بمنع ولائهم لحاكم ظالم عدوانى ، فيبدؤون في عصيانه فتتشب الاضطرابات وتسفك الدماء مما يضع نهاية لحكمه . النمط الثالث هو الملك السياسي حيث تكون السيادة للقوانين السياسية الزمنية . وخلافا لنظام الحكم الضار السابق للإشارة اليه ، يرى ابن خلدون ان الملك السياسي له بعض المزايا كما ان له بعض العيوب . اما المزايا فواضحة حيث يخضع الناس لقوانين عقلية بدلا من الخضوع للحكم الاستبدادى للفرد . علاوة على

ذلك فان تطبيق قوانين زمنية تم التوصل اليها بالعقل يكفل للدولة الاستقرار
اللازم لضمان بقاء العمران ، ويسد الاحتياجات الدينية .

« (وملك) السياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر
العقل في جلب المصالح الدينية ودفع المضار ... » « فوجب
ان يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة
وينقادون الى احكامها » « فاذا كانت هذه القوانين مفروضة
من العقلاء واکابر الدولة وبصرائها كانت سياسة
عقلية » « واحكام السياسة انما تطلع على الدنيا فقط » (١٢)

لقد حاول ابن خلدون - من خلال سرده لبعض الامثلة الخاصة
بانظمة الحكم السياسية القديمة - ان يثبت انه رغم الافتقار الى الوحي
الالهى فان الملك السياسي القائم على سيادة القوانين الزمنية افضل من الملك
الطبيعى الذى لا يقيد قانون سواء من حيث القدرة على البقاء او مدى
الشرعية . ولا شك ان موقفه هنا واضح تماما في معارضته لمثل هذه
السلطة المطلقة ومقارنته لها بالاثار الاقل ضررا للسلطة القائمة على القانون .
الا ان لهذا النمط ايضا عيبه الذى يجب ان يشجب من اجله وهو يكمن
في نظره في الهدف الذى يتوخاه الملك السياسي حيث يقتصر فقط على اشباع
الاحتياجات الدينية ، ولا يكثرث بالجوانب الدينية للحياة الانسانية التى
تؤمن السعادة في الآخرة .

٤ - بعض الفروض المستخلصة :

يمكن استقراء خمسة فروض من معالجة ابن خلدون للملك في معناه
الحقيقى كظاهرة متميزة عن الخلافة :

الفرض الاول :

على الرغم من ان ابن خلدون وضع مفهومه للملك قبل ظهور الدولة
القومية وظاهرة السيادة الملزمة لها ، الا انه درس بعض الموضوعات

(١٢) المصدران السابقان ، نفس الصفحات ،

E. Rosenthal, Ibn Khalduns Gedanken über Den Staat, op. cit.,
pp. 60, 61.

الجوهرية المتعلقة بهذه الظاهرة . وقد مكنته تناوله لهذا المفهوم في ضوء مدخله الاجتماعي الاقتصادي الجديد من ادراك الفرق بين الملك الحقيقي والملك الناقص من ناحية ، وبين السيادة والسلطة السياسية من ناحية اخرى غير ان هناك نقطة ضعف تلقى بظلالها احيانا على استنتاجاته وآرائه الاخرى الخاصة بالملك الا وهى عدم ابتكاره لتعابير جديدة في هذا المجال باستثناء الملك الحقيقي والناقص - لوصف الظواهر المختلفة التى عالجها . وسواء تمكن مفكرون آخرون من الاستفادة من آرائه في ظاهرة الملك ام لم يتمكنوا ، فان ذلك لا يقلل باى حال من قيمة جهوده الرائدة في الكشف عن بعض اهم السمات المرتبطة بالظاهرة التى سماها جان بودان فيما بعد بالسيادة .

الفرض الثانى :

في دراسته للسمات المميزة للملك - بمعنى السلطة العليا او السيادة لاحظ ابن خلدون انه لا علاقة له بالنصر او الدين . وقد استنتج ان مثل هذه السلطة قد مارستها اجناس اخرى وفي ظروف دينية وحضارية متغيرة . وعلاوة على كونها قوة لا يمكن الاستغناء عنها للحفاظ على الحكم ، فان الملك نفسه لا بقاء له دون ارغام .

الفرض الثالث :

تناول ابن خلدون سلطة السيادة - في الانظمة السياسية الثلاث الرئيسية التى درسها - كأداة وليس كغاية في حد ذاتها . ففي حالة الملكية المطلقة يكون الملك أداة لتحقيق المصالح الانانية للحاكم الاتوقراطى . وفي حالة الملك الذى يقوم على القوانين العقلية ، فانه يعتبر أداة لتلبية الحاجات الدنيوية للناس . في حين انه خلافا للتوعين السابقين فان الشريعة في حالة الخلافة الاسلامية هى أداة لمساعدة الامة على تحقيق السعادة في الدنيا والاخرة . اى انه في اى نظام سياسي ، تكمن سلطة السيادة في مكان ما . ان الفرض الذى أسس عليه ابن خلدون دراسته لنوعى الملك - وكذلك الخلافة - هو ان سلطة السيادة في كل حالة كانت موجودة لاداء وظيفة معينة ولخدمة هدف محدد . ورغم تلك الاهمية التى خلمها ابن خلدون على هذه الظاهرة فانه تفوق على بعض من جاءوا بعده من حيث عدم اتجاهه الى ان يجعل من السيادة مثلا اعلى او يضفى عليها اية مسحة من القداسة (١٣) .

(١٣) انظر على سبيل المثال وليس الحصر آراء هوبز ، هيجل ، الهيجليون الحديثون

وذلك في :

G.H. Sabine, A History of Political Theory, op. cit., pp. 405, 469;
C. Merriam, H. Barnes, A History of Political Theories N.Y. 1924,
pp. 84 — 86.

وحتى بالنسبة لمثل الأعلى الذي يمتاز به وهو الخلافة ، نجد مقتبس وجهة النظر التقليدية مؤيدا ايها والتي تذهب الى القول بأن سلطة الخليفة بصفته المبرر عن السيادة المباشرة لا تتمتع بالتأييد الا بقدر نجاحها في فرض الهدف الزدوج للشرعة .

الفرض الرابع :

ان سلطة السيادة باعتبارها اداة لتحقيق هدف ، يجب التحكم فيها بواسطة مبادئ أو معايير . والمعيار الذي وضعه ابن خلدون لنجاح هذه الادوات في تحقيق الاهداف المنشودة هو التسليم بسيادة الشرعة ، أو بسيادة القوانين العقلية في حالة الملك السياسي . على عكس هذين النوعين . هناك الملك المطلق غير المقيد ذو السلطة الاستبدادية وما يترتب عليهما من عواقب وخيمة لا يمكن تجنبها . وتكشف دراسته لهذا النوع الاخير ان الملك غير المقيد بقوانين أو قيم لا يستطيع - بحكم جذوره وطبيعته وعواقبه - ان يحقق هدفه في المحافظة على حكم القهر والاستبداد ، وهكذا يفشل في فرض سيطرته وحكمه لمدة طويلة .

الفرض الخامس :

ان دراسة ابن خلدون لمفهوم الملك يمكن ان تساعد ايضا في اختبار صحة أحد الفروض الذي توصلنا اليه في الفصل الثاني اعلاه والذي حاولنا من خلاله اثبات ان منهجه لا يمكن اعتباره بشكل كامل منهجا ميتافيزيقيا او منهجا ماديا ، وانما هو منهج مركب وجديد تماما . فقد كشفت له تجربته ان الشرعة - باعتبارها الأساس الالهي لسلطة الخليفة - لم تكن الشكل الوحيد لسلطة السيادة وان مثل هذه السلطة يمكن ان تركز ايضا على القوى والعوامل الزمنية . ان وجهة نظر ابن خلدون تلك تضعه في منتصف الطريق بين من سبقه من المنظرين الدينين لنظرية الحق الالهي (١٤) في أوروبا ، وبين المفكرين الذين جاءوا بعده ابتداء من بودان وهوبز الذين ارسوا السيادة على اسس زمنية . ورغم انه فضل النمط الذي تكون السيادة فيه للشرعة الا انه اجاز الاشكال الاخرى للحكم كما شرحنا آنفا . بل انه ذهب الى ابعاد من ذلك في تعليقه وفضل نوع الملك القائم على قوانين منظمة بطريقة عقلية على الملك المطلق غير المقيد بشيء الذي يسيء معاملة الناس ويؤدي الى الفوضى وتدمير كافة السلطات . فاذا زال نوع الحكم الامثل في نظره والذي تمثل فيه الشرعة سلطة السيادة ، فان تفضيله

يذهب الى النمط الجديد المختلط حيث تمتزج الخلافة بالملك . فاذا حدث وتدهور ذلك النمط ايضا - بسبب اضمحلال الخلافة - وافسح الطريق امام انظمة الحكم الزمنية ، فانه يقرر بوضوح ان الملك القائم على القوانين العقلية هو وحده القادر على البقاء والحفاظ على العمران البشرى . يؤكد هذا حقيقة هامة وهى ان ابن خلدون في كتابته للمقدمة كان منظرا معاديا للفوضى ومؤيدا للحفاظ على العمران البشرى . تحقيقا لذلك فانه كان يرى ان الضمان الوحيد هو في حكم القانون الذى يستحسن ان يكون الشريعة ، فاذا تعدد ذلك فلتكن السيادة للقوانين العقلية .

المبحث الثاني

وظائف الملك

اوضح ابن خلدون منذ البداية ان معالجته لوظائف الملك سوف تركز على الوظائف الدنيوية وليس الوظائف الدينية لان الاخرة سبق ان تناولها سابقوه مثل القاضي ابو الحسن الماوردي . ففي دراسته لوظائف الملك استفاد من النتائج التي توصل اليها حول العمران البشري ، وكذلك من دراسته لمختلف انواع المهام التي مارسها ملوك الفرس والعرب والأتراك . وذكر ان القابضين على زمام الملك من المسلمين دأبوا على تعيين بمضرمساعدتهم للإشراف على الوظائف الدنيوية . وقد تضمنت هذه الوظائف ما يلي : الدفاع عن الامة ضد العدوان الخارجي والاضطرابات الداخلية ، حسن تصريف الشؤون السياسية والتجارية وبخاصة الشؤون المالية مثل جباية الضرائب ومراقبة المصروفات ، المراسلات الرسمية ، واخيرا الحفاظ على هبة وسلامة شخص الملك بعزله عن « الجمهور » والتحكم في وسائل الاتصال (١٥) .

سنعمد هنا الى تصنيف آراء ابن خلدون الى قسمين بفرض توفير قدر اكبر من الوضوح . في القسم الاول سوف نحلل آراءه حول تأثير التغير في العمران البشري على تطور الوظائف الدنيوية ، في حين سنمكف في النوع الثاني على تحليل آرائه بشأن تأثير نفس التغير على شكل ومجال كل وظيفة .

اولا - تأثير التغير في العمران البشري على تطور الوظائف الدنيوية :

١ - لاحظ ابن خلدون ان هذه الوظائف ليست خواص حتمية للملك تلحق به ضرورة . فلو ان دولة ما ظلت تمشي في مرحلة بدائية لاختفت بعض هذه الوظائف . وقد اعطى مثالا على ذلك دولتين في المغرب (الشيعةيون في تونس ، ثم الموحدون) حيث اخفق حكامهما نتيجة للحياة الاجتماعية البدائية السائدة في ذلك الوقت في ادراك مغزى بعض الوظائف وبالتالي لم يكثرثروا بتخصيص المناصب المناظرة لها . على العكس من ذلك حين تجاوزت هاتان الدولتان مرحلة الحياة البدوية وحققتا الازدهار ، فقد انشأت كل

منهما المناصب العليا للاضطلاع بالوظائف الاخرى للملك (١٦). وفي مثال آخر أورده ابن خلدون حول نفس الموضوع ، اشار الى المسلمين الاوائل الذين كانوا في البداية يفتقرون الى القدرة والرغبة في استخدام البحر في غزواتهم الحربية ، ثم اكتسبوا الخبرة اللازمة من جيرانهم البيزنطيين مما مكنتهم من استيعاب فنونه . وقد نجحوا في فرض سيادتهم البحرية ببناء الاساطيل الضخمة (١٧) التي تعلموا كيفية قيادتها وصيانتها وهي مهن ووظائف هامة للملك لم تكن معروفة للمسلمين الاوائل . يبين هذان المثالان انه مع انتقال العمران البشرى من البدوة الى الحضارة يصبح الجهاز الحكومى اكثر قدرة على اكتساب مهارات جديدة وتحقيق التقدم عن طريق انشاء مناصب مستحدثة لمواجهة الاحتياجات المتزايدة والوظائف الجديدة المقدمة للملك .

٢ - ان وظائف الملك ليست أبدية او غير قابلة للتغير . فقد تمر دولة مزدهرة بحالة من التدهور في مرحلة معينة من مراحل تطورها مما يؤثر على وجود بعض وظائف الملك وطريقة ادائها . وتعتبر الدول العربية في الفترات الاسلامية المتأخرة امثلة على هذه الحالة . ويقول ابن خلدون ان العرب حينما وقفوا فريسة في يد اعدائهم وبدأ حكمهم في الاضمحلال . تحولوا مرة ثانية الى الحياة البدائية في الصحراء وبخاصة في المغرب العربي . ادى ذلك بالتبعية الى تغير في اسلوب معيشتهم والعودة الى حياتهم البدائية الاولى التى انعكست ليس فقط في اهتمامهم لوظائف الملك واحكام الدين ، وانما ايضا في نسيان فنون ممارسة السلطة والحفاظ على الزعامة السياسية التى كانت لهم على الامم الاخرى (١٨) . نتج عن ذلك تدهور مماثل وتقلص في نطاق وكفاءة اداء الوظائف المتبقية في عدد قليل من الدول العربية كالاحتفاظ بالاسطول .

٣ - ان الاهمية النسبية للوظيفة الزمنية تتحدد بدرجة كبيرة بالوضع السياسى في الدولة ومدى نفعها في تحقيق الهدف المرسوم خلال مرحلة معينة من تطور الدولة . وقد لاحظ ابن خلدون انه عندما تقاتل احدى الجماعات من اجل الوصول الى الملك او حين تدافع الدولة عن بقائها خلال ازمة من الازمات ، فان وظيفة الحرب ترقى فوق كافة الوظائف الاخرى ، ويكتسب القائمون بها اسبقية على كافة المسؤولين عن الوظائف الاخرى وينالون الكثير من التقدير المادى والادبى . يتمثل ذلك عادة في شمولهم

(١٦) المقدمة ، ص ٦٠٨ ، ٦١ ، MR. II, pp. 13, 15

(١٧) المقدمة ، ص ٦٢٨ ، MR. II pp. 39, 40

(١٨) المقدمة ، ص ٤٥٨ ، MR. I, p. 308

بعطف وثقة الحاكم وكثرة المتول بين بداية علاوة على حصولهم على أعلى المرتبات .

اما اذا كانت الدولة تنعم بالعيش في ظل السلام فان الحاكم يمكنه الاستغناء عن المسؤولين العسكريين الذين تنتقل مزاياهم الى فئات اخرى تمس الحاجة اليهم في هذه المرحلة كالعلماء والادباء ورجال المال وامثالهم الذين يصيرون اقرب الى الملك ويحظون بثقته وعطاياه (١٩) . خلاصة القول انه ليست هناك وظيفة يمكن ان تستقر على حال واحد بشكل دائم ، لان تقييمها يتم تبعا لمقدار ما تعود به من نفع على قضية الملك ومرحلة التطور التي تمر بها الدولة .

ثانيا - اثر التغير في العمران البشرى على شكل ومجال عمل كل وظيفة :

١ - قد ينمو مجال عمل وظيفة معينة وتزيد صلاحيات القائم بها نتيجة لتطور العمران البشرى . فمثلا كان منصب الحاجب يعكس في البداية المعنى الحرفى للكلمة . لكن ظهرت الحاجة الى تعيين شخص لعزل الحاكم عن الناس كتقليد جديد يخالف العرف الذى كان متبعاً من ترك باب الرسول (ص) والخلفاء الراشدين مفتوحا امام كل صاحب حاجة . وقد بنى الامويون ذلك التقليد الجديد بعد ان حاولوا الخلافة بالقوة الى ملك . ويمل بن خلدون ظهور هذه الوظيفة الجديدة بمحاولة تحقيق هدفين اولهما هو اتجاه نظام حكم العصبية الى حماية شخص الملك ضد اية محاولة اغتيال بعد ازدياد الفتنة الكبرى وما اعقبها من حرب اهلية واضطرابات سياسية في العالم الاسلامى . اما الهدف الثانى فهو اتماحة فسحة اكبر من الوقت للملك لى يرعى شئون دار الاسلام المترامية الاطراف في اعقاب الفتح . معنى ذلك ان ازدياد صلاحيات منصب الحاجب كان منظرا للانتقال الى مستوى اعلى من العمران البشرى مع ما اقتضاه ذلك من حاجات وضرورات سياسية اكثر تعقيدا .

لقد اُقرن كل تطور في الحياة الاجتماعية خلال الخلافتين الاموية والعباسية باكتساب الحاجب لمزيد من السلطات والصلاحيات رغم بقاءه تحت اشراف احد الوزراء او المسؤولين الكبار . الا ان تطور ذلك المنصب بلغ ذروته في الاندلس حيث اصبح الحاجب همزة الوصل بين الملك والوزراء وازدحمين . وقد اعطاه ذلك مزيدا من السلطات ولاختصاصات التي لم

١٩١ : المقدمة ، ص ٦٢٤٠٦٢٢ ، MR. II, pp. 46, 47

١٩٢ : المقدمة ، ص ٦٠٥ ، MR. II, pp. 8, 9

يحلم بها قط الحجاب الأوائل ، والتي لا يمكن مقارنتها في العصور اللاحقة إلا بمنصب رئيس الوزراء . ومن الوظائف العليا الهامة التي وضعت تحت إشرافه تلك المتعلقة بالشؤون المالية والعسكرية . هكذا تطورت الوظيفة المتواضعة شكلا وموضوعا ليصبح الحاجب أعلى وأقوى المناصب في الممالك الصغيرة في المغرب العربي والاندلس . ومن الملاحظ أن ابن خلدون اعتبر الزيادة الضخمة في اختصاصات الحاجب كمعيار لقياس درجة التطور والمرحلة التي وصل إليها وبالتالي التنبؤ بمدى تعرض الملك للانقياد (٢١) . وعلى الرغم من أن الوظيفة السابقة تعد مثالا واضحا تماما - بسبب أصلها المتواضع - فإن ابن خلدون نازح إلى أن إمكان ملاحظة نفس هذا التطور في مجال ونطاق كل الوظائف الأخرى تقريبا وبخاصة تلك المتعلقة بالشؤون المالية والمناصب الوزارية (٢٢) .

غير أن التوسع الكيفي في مجال وظيفة معينة لم يكن الحالة الوحيدة التي عالجها ابن خلدون . فقد أورد مثالا آخر لكي يبين أن ازدياد أهمية وظيفة ما يمكن أن تكون له جوانب كمية أيضا . لهذا الغرض ، أوضح كيف أن تعقيدات الحياة المتحضرة واحتياجاتها المتزايدة قد تسبب انقسام الوظيفة الواحدة إلى مناصب . حدث ذلك في الاندلس حين تم تقسيم منصب قائد الشرطة إلى فرعين منفصلين لهما مسؤوليات متميزة . وأحيانا كانت أهمية مجال العمل الذي يعهد به إلى فرع معين منهما مدعاة لترشيح المسؤول عنه لشغل منصب الوزير (٢٣) .

٢ - أن نفس عامل التغير في العمران البشري والذي يؤدي إلى توسيع مجال وظيفة معينة ، قد يكون له أثر عكسي على خصائص وظيفة أخرى . حدث ذلك - كما جاء في المقدمة - عندما فقد الخليفة العباسي سلطاته لصالح الحكام الإقليميين الذين اعتبروا منصب ولقب الوزير أدنى من أن يلبي طموحاتهم أو يعبر عن هيبته وواقع سيطرتهم . لهذا اطلقوا على أنفسهم القاب السلاطين والأمراء لكي يتفوقوا على الوزراء ولكي يشبها قوتهم المتزايدة . حدث نفس هذا التغير حينما أقام العثمانيون حكمهم في مصر حيث تبين الأثر الكمي مدى الامتحان الذي تصبر له لقب الوزير آنئذ فتفادوا استعماله واستبدلوه بلقب نائب (٢٤) .

٣ - احتفظت العصبية بدورها بقوة مؤثرة وأحيانا بقوة لا يمكن الاستغناء عنها أحسن أداء وظيفة ما وهو ما كان ابن خلدون دائم الإشارة

(٢١) المقدمة ، ص ٦٠٩ - ٦١١ ، ٦٨٧ - ٦٨٩

MR. II, pp. 14 — 17, 111 — 113

(٢٢) المقدمة ، ص ٦١٦، ٦١٤، ٦٠٧، ٦٠٦ ، MR. II, pp. 9, 10, 20, 21

(٢٣) المقدمة ، ص ٦١٦، ٦٢٥ ، MR. II, pp. 36, 37

(٢٤) المقدمة ، ص ٦٠٨، ٦٠٧ ، MR. II pp. 11, 12

اليه في معظم الامثلة التي استشهد بها وقد اورد اشارتين مباشرتين للعلاقة بين مفهومه للعصبية ووظائف الملك . ودون الحاجة الى استعراض كافة آرائه في هذا الصدد ، فان وجهة نظره يمكن ادراكها بسهولة من عدم الثقة الذي ابداه ازاء المرتزقة الذين تشكك في قدرتهم على القيام بامانة وكفاءة بمتطلبات اية وظيفة حساسة . فمثلا تناولت اشارته الاولى العلاقة بين العصبية ووظيفة المراسلات الرسمية ، التي تتضمن الاداب ، واصول السلوك في التعامل مع الملوك وكبار المسؤولين . ويكلف اعضاء العصبية عادة بشغل هذا المنصب لدواعي الامانة والحفاظ على السرية والاستفادة من علمهم . واذا كانت الدولة تفتقر الى مرشح مناسب او لا تزال تعيش في مرحلة بدائية بحيث لا تستطيع ان تجد بين اعضاء العصبية من هو قادر على اداء هذه الوظيفة ، فانه يمكن تكليف شخص اجنبي بها بشرط ان يوضع تحت اشراف احد رجال العصبية .

اما اشارته الثانية المرتبطة بالموضوع فتدور حول ما لاحظته في دولة نوحدين في المغرب حيث لم يكن يمهّد ابدا بمنصب قائد الشرطة الى احد الموالى او العناصر الغريبة وانما كان وقفا على الاعضاء البارزين في صفوف العصبية وحدها . ولم تتسم العناصر الغريبة عن العصبية هذا المنصب الا بعد انحصار قوة الملك وتداعى الوظيفة ذاتها .

ثالثا - بعض الفروض المستظمة :

يمكن استقراء فرضين من كتابات ابن خلدون عن وظائف الملك .

الفرض الاول :

كان ابن خلدون اول مفكر اسلامي يعالج الوظائف الدينيوية للملك بحجمها الحقيقي وفي علاقاتها بالخلفية السياسية والاجتماعية للواقع الحي . وعلى الرغم من انه بدأ دراسته بتعداد الوظائف الرئيسية الا انه لم يحصر نفسه داخل هذا الاطار الجامد ، وانما اتجه الى فحص اثر التغير في العمران البشرى على وجود هذه الوظائف وعلاقاتها المتبادلة .

الفرض الثاني :

يمكن ان تتبع هنا ايضا الطابع الديناميكي لمنهج ابن خلدون . فقد بينت دراساته ان الابعاد التي تعكسها وظائف الملك والاشكال المختلفة التي تبدو عليها ثم تطورها تعبر جميعها عن المرحلة السائدة للعمران البشرى . ليست هناك اذن وظيفة مستقرة او ابدية . علاوة على هذا فان معياره الاساسي هو الانتقال من البداوة الى الحضارة . من ثم يمكن القول بان ابن خلدون اعتبر ان التغيرات التي تطرأ على هذه الوظائف هي نتائج الخلفية الاجتماعية المتغيرة .

المبحث الثالث

مركز الولاء

يتبادر الى الذهن سؤال وهو : لمن يدين الناس بالولاء ؟ أى ، ما هو الالتزام الحقيقى وانهما يتصدر الآخر : هل الالتزام بقيمة عليا من دين او عدالة ... الخ ، أم الالتزام بجماعة معينة او بمصلحة خاصة ؟

وضحت دراستنا لنظرية ابن خلدون في الفصل الرابع ان المبادئ السامية التى جاء بها الاسلام كانت تمثل مركز الولاء في فترة الخلافة الرشيدة . بعد ذلك وفي ظل نظام الملك ، تحول الولاء الى جماعة ما وحيانا لمصلحة فردية بحتة تبعا لمرحلة التطور التى يمر بها الملك . ولفهم هذا الفرق سوف نبدأ بتلخيص الموقف التقليدى في حالة الخلافة جنا الى جنب مع آراء ابن خلدون في هذا المقام .

١ - هل يكون الولاء قاصرا على الاحكام والقيم العليا للإسلام ؟

ان مذهب الاسلام ، وكذلك الممارسة المبكرة للخلافة الرشيدة اعتبرا ان المصادر الاولى التى اشتملت على احكام القرآن الكريم والسنة النبوية تشكل أعلى سلطة للمؤمنين يلتزمون بها في كل شيء . فهى في مصطلحنا العصرى تشكل بالنسبة لهم « مركز الولاء » الذى يؤدى الالتزام به الى ضمان السعادة في الحياة الدنيا والآخرة . وبذلك يكون لهذه المصادر الاسبقية على أى التزام دنيوى آخر .

في الأسطر التالية ، سنستشهد بمثالين اوردهما ابن خلدون عن المبادئ والقيم التى كان المسلمون الاوائل يلتزمون بها . فقد أوضح في المثال الاول كيف أن المجتمع الاسلامى المبكر كان يهتدى بوحى من الدين مما أدى الى توفير أسباب ضبط النفس ، وهو ما اسماه بالوازع الذى ينبع من داخل الانسان . في تلك المرحلة كان تأثير الدين لا يزال قويا ، كما أن المشاعر القبلية السابقة على الاسلام لم تكن قد انتعشت بعد . وتأكيدا لكل ذلك ، اعطى ابن خلدون مثال الخليفة الثالث عثمان بن عفان الذى دفع حياته ثمنا لعدم الخروج على تعاليم تلك المصادر الاولى اذ رفض عرض اقاربه لاتخاذ من منزله المحاصر لانه خشي أن يؤدي ذلك الى حدوث شقاق ومواجهة سافرة بين الاخوة المسلمين .

« فهذا عثمان لما حصر في الدار جاءه الحسن والحسين
وعبد الله بن عمر وابن جعفر وأمثالهم يريدون المدافعة
عنه ، فأبى ومنع من سل السيوف بين المسلمين مخافة
الفرقة وحفظا للألفة التي بها حفظ الكلمة ، ولو أدى إلى
هلاكه » (٢٦) .

المثال الثاني الذي أعطاه ابن خلدون هو حالة الخليفة الرابع على بن
أبي طالب الذي رفض هو الآخر بعد اختياره ومبايعته الخطة التي أعدها
أحد مستشاريه بغية كسب تأييد بعض الشخصيات القوية القادرة على
تقديم العون وتدعيم سلطة الخليفة في الفترة الحرجة الأولى من حكمه .
وقد حاول مستشار على استمالته بقوله أن الخطة مرحلية مؤقتة ، وأنه
يوسعه أن يفعل بهم ما يشاء بعد ترسيخ أركان سلطته . ولكن ، حيث
أن الخطة كانت تضم الفس والخداع وعدم الأمانة التي تتعارض مع
أحكام وقيم المصادر الأولى التي يلتزم بها على ، فإنه رفض النصيحة
ولم يقبل بتبني وسائل شريرة لتحقيق أهدافه .

« وهذا على أشار عليه المفيرة لأول ولايته باستبقاء
الزبير ومعاوية وطلحة على أعمالهم حتى يجتمع الناس على
بيعته ، وتتفق الكلمة ، وله بعد ذلك ما شاء من أمره ،
وكان ذلك من سياسة الملك ، فأبى فرأى من الفس الذي
ينافيه الإسلام . وغدا عليه المفيرة من الغداة فقال لقد
أشرت عليك بالأمس بما أشرت ثم عدت إلى نظري فعلمت
أنه ليس من الحق والنصيحة ، وأن الحق فيما رأيته
أنت . فقال على : لا والله ، بل أعلم أنك نصحتني بالأمس
وغششتني اليوم . ولكن منعتني مما أشرت به ذائد
الحق » (٢٧) .

بهذين المثالين اللذين انتهيا نهائية مأساوية فسر ابن خلدون
العصر والظروف التي كان فيها الفرد أو الخليفة يدين بالولاء فقط لذلك
النوع من المعايير والقيم . فالخليفة قد يضحي بحكمه وربما بحياته ليس
لمصلحة أنانية أو كسب شخصي ، وإنما بدافع فقط من التزامه بالمبادئ
السامية والقيم العليا للإسلام .

MR. II, p. 28 (٢٥) المقدمة ، ص ٦٢٠ ، ٦١٩ ،

MR. I, p. 426 (٢٦) المقدمة ، ص ٥٤٧ ،

(٢٧) المرجع السابق .

٣ - هل يكون الولاء لجماعة او لمصلحة فردية ؟

لمن ، أو لاي شيء كان الفرد يدين بالولاء بعد انتهاء الخلافة الرشيدة والتحول الى نظام الملك ؟ اوضح ابن خلدون ان المعايير والقيم السابق الاشارة اليها بدأت تفقد قوة الهامها وتأثيرها كنتيجة للانتقال من الحياة البدائية الى الحياة المتحضرة وسوء استخدام الثروات التي حصل عليها المسلمون بعد الفتح . وقد اتضح هذا التدهور اثناء وبعد الفتنة الكبرى اذ ضعف الوازع الديني الذي كان ينبثق من داخل افراد الامة فيساعدهم على كبح جماح شهواتهم والحد من سيئاتهم طواعية واختيارا .

وقد سبق القول ان الاهتمام المتزايد بالشئون الدينية استلزم استبدال الوازع الديني بوازع آخر يقوم على العصبية والسيوف . ورغم ان ابن خلدون كان متساهلا في تقييمه لاغتصاب الامويين للسلطة وفرضهم الحكم الوراثي على نظام الخلافة ، الا ان تحليله الموضوعي اظهر التفسير الذي طرا على مركز الولاء ابان الخلافة الرشيدة . فالوضع السياسي الجديد كان ولا شك مختلفا عن مثيله ايام الخلفاء الراشدين حين كان الحكام والمحكومون ما زالوا ملتزمين بالوازع الديني والرغبة في بلد النفس من اجل الدعوة الاسلامية الفتية .

بعد تحول سلطة الخلافة الى العصبية الاموية توقف اختيار الحكام بواسطة الشورى واصبحوا يعينون بطريقة وراثية . ولشرح تأثير ذلك التغير على مراكز الولاء ايضا ، اعطى ابن خلدون مثالين لبيين ان الامويين كانوا حريصين على الاحتفاظ بالسلطة باى ثمن وغير مستعدين للخضوع لاي حاكم من خارج صفوف عصبيتهم .

في المثال الاول ، اعترف ابن خلدون بأن معاوية عين ابنه خليفة له على الرغم من انه لم يكن الافضل لشغل هذا المنصب الرفيع . وفي المثال الثاني ، اشار الى ان الخليفة عمر بن عبد العزيز (الذى يسمى احيانا بالخليفة الخامس لعلمه وتقواه) كان عاجزا عن تعيين خليفة له بعد افضل المرشحين لهذا المنصب لانه لم يكن ينتمى الى بنى أمية الذين يشكلون آنئذ جماعة القوة الحاكمة . وفي الحالتين برر ابن خلدون ذلك بخشية معاوية وعمر من حدوث شقاق واضطرابات كرفض الامويين لاي حاكم من فرع آخر لقبيلة قريش .

» واما من بعدهم من لدن معاوية فكانت العصبية قد اشرفت على غايتها من الملك ، والوازع الديني قد

ضعف ... » « ... ولم يكن معاوية ان يدفع ذلك عن نفسه وقومه فهو امر طبيعى ساقته العصبية بطبيعتها ، واستشرقه بنو أمية ... فاعصوبوا عليه واستمازوا دونه . ولو حملهم معاوية على غير تلك الطريقة وخالفهم في الانفراد بالامر لوقع في افتراق الكلمة التى كان جمعها وتأليفها اهم عليه ... وقد كان عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه يقول اذا رأى القاسم بن محمد بن أبى بكر : لو كان لى من الامر شيء لوليت الخلافة . (انتهى) ولو اراد أن يهد إليه لفعل ، ولكنه كان يخشى من بنى أمية أهل الحل والعقد كما ذكرناه ، فلا يمتد أن يحول الامر عنهم لئلا تقع الفارقة . هذا كله حمل عليه منازع الملك التى هى مقتضى العصبية » (٢٨) .

تكشف آراء ابن خلدون حول هذا الموضوع أن احكام القرآن الكريم والسنة النبوية لم تعد مركز الولاء الوحيد كما كانت إياهم الراشدين . فالصراع المتأجج الذى شنته العصبية الأموية من أجل الاستيلاء على الملك ثم جهودهم الدعوية الرامية الى احتكار السلطة لصالحهم (٢٩) عن طريق إلغاء الشورى - كل تلك التصرفات كشفت العودة التدريجية للشعائر القديمة للعصبية وعودة الوعى بالانتماء الى جماعة قلبية معينة وبالتالى الالتزام بمصالحها وليس بمصالح الأمة الإسلامية ككل . كان هناك إذن موقف جديد بعد الفتنة الكبرى وهو أنه بالإضافة الى المصادر الاولى الاسلام التى كان الأمويون متمسكين بها بشكل أو بآخر ، فإنهم كانوا أيضا يدينون بالولاء للمصالح الخاصة لجماعتهم الحاكمة . قد تفسر تلك التطورات السبب الذى دعا ابن خلدون الى تسمية الفترات الاولى من حكم كل من بنى أمية وبنى العباس بأنها نظم ملك تحمل بعض سمات الخلافة الرشيدة .

ومع اضمحلال نظام الخلافة الإسلامية ، طرأ تغير آخر على مركز الولاء . فكما نذكر ، كانت الظاهرة السياسية التى لازمت هذا اضمحلال -

(٢٨) المقدمة ، ص ٥٤٤٠٥٤٠٥٣ ، MR. I, pp. 438, 421, 422 ،

(٢٩) انظر آراء التأبين حول ذلك فى الكامل لابن الأثير ، الجزء الثالث ، ص ٢٠٩ ، كذلك الحاشية ٥٥ الفصل الرابع أعلاه ، طه حسين ، الفتنة الكبرى ، مرجع سابق ، ص ١٨٧ وما بعدها ، الجزء الثانى ، ص ٧٥ - ٧٧ ، ٢٦٨ ، كذلك :

D.B. MacDon. 'd, Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory, op. cit., p. 133 E.L. Petersen, Ali and Muawiya , op. cit., pp. 9, 10, 12.

وكذلك الفترة اللاحقة للانهار التام للخلافة - هي التحول المستمر والتأرجع في موقع السلطة السياسية من حكم بعض العصبية الى الحكم المطلق . وقد شرح ابن خلدون كيف أن احتياجات الرفاهية والرغبة في الاستئثار بالسلطة كلها دفعت الحكام الى القضاء على اشتراك عصبيةهم في الحكم . فالزهو والغرور والانانية زين لهم حرمان الآخرين من المشاركة في القيادة والحكم . وبخروج الترف عن الحد اساء هؤلاء المستبدون الطغاة استخدام الثروات وانغمسوا في حياة اللذات واتهموا قواعد الشريعة . ولا شك أن مثل هذه التصرفات التي تمثل تراجعاً عن المبادئ والقيم المرعية كانت متوقعة تماماً منذ فقد الوازع الديني والوازع العصباني قوتها الملزمة .

» فقد رايت كيف صار الامر الى الملك وبقيت معاني الخلافة من تحرى الدين ومذاهبه ... ثم ذهبت معاني الخلافة ولم يبق الا اسمها ، وصار الامر ملكا بحثا ، وجرت طبيعة التغلب على غايتها ، واستعملت في اغراضها من القهر والتغلب في الشهوات والملذذ » ... ثم افضي الامر الى بنينهم فأعطوا الملك والترف حقه وانغمسوا في الدنيا وباطلها ، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا « (٣٠) .

٣ - الخلاصة :

إن الفرض الذي يمكن استخلاصه من هذا البحث هو أن مركز الولاء يتأثر تأثيراً كبيراً بتطور المجتمع الانساني (العمران البشري) . فحينما كان المسلمون لا يزالون ملتزمين بالوازع الديني ويعيشون حياة بسيطة أيام الخلفاء الراشدين كان الولاء وفقاً على المبادئ والقيم التي جاءت بها المصادر الاولى . بعد الفتح الاسلامي والانتقال الى حياة الرغد والرفاهية في ظل نظام الملك الجديد ، فإن المصالح الخاصة لمصيبة كل من بنى امية وبنى العباس أصبحت تشارك المبادئ الاسلامية في ولاء أفراد العصبية . بعد ذلك ، عندما ما اندثرت الخلافة الاسلامية وسادت نظم الملك والحكم المطلق صارت المصالح الانانية وحدها تمثل مركز الولاء ، وأصبح لها الاسبقية على القيم الدينية وقيم الجماعة المثلثة في المعصية .

المبحث الرابع

القيود على مجال واسلوب ممارسة سلطة الملك

كما أكد ابن خلدون على أهمية الوازع بالنسبة للأفراد ، فإنه بحث أيضا في القيود التي يجب فرضها على مجال السلطة السياسية وعلى اسلوب ممارستها وخاصة سلطة الملك ، وذلك ضمانا لحسن سير الحكم ورضا المحكومين . وسوف نبحث أولا ما اذا كان ابن خلدون قد اترك على شخص الملك مزاولة بعض السلطات وهو ما سنتطرق عليه هنا القيود على نوعية الصلاحيات أو الاختصاصات . بعد ذلك سوف نبحث القواعد التي استخدمها ليفرض قيودا على اسلوب ممارسة الملك للسلطة السياسية .

١ - القيود على نوعية الاختصاصات :

أعطى ابن خلدون مثالا على التحديد أو التقييد الواجب فرضه على مجال السلطة السياسية ، فتمخض رأيه عن مفهوم جديد يعتبر رائدا بالنسبة للكتابات السياسية والاقتصادية في ذلك الوقت . وتتلخص وجهة نظره في أن الملك يجب ألا يشترك في أي نوع من أنواع النشاط الاقتصادي حتى لا يؤدي ذلك إلى عرقلة التجارة والأضرار بالسياسة الضريبية . من جهة أخرى ، فإن امتناع الملك عن المشاركة في العمليات التجارية ضروري لأن المال الذي يستثمره يخلق منافسة غير عادلة مع الثروات المحدودة التي يستثمرها التجار . أن تدخله في السوق وسوء استخدامه لسلطته بما يحقق مصالحه الخاصة يمكن أن يخلق فوضى في الأسعار . وإذا أصبح التجار والمزارعون تحت رحمته ، فإنهم سيمجزون عن تحقيق أرباح من معاملاتهم . تهبط هذه الظروف وخاصة سوء استخدام السلطة فرصا أكبر للملك ليفرض أساليب البيع والشراء الإجباريين تحقيقا لأقصى قدر من الأرباح . ويحذر ابن خلدون الملوك من التمداد في ذلك لأن استمرار خسائر التجار والمنتجين تؤدي إلى انخفاض الأرباح وهبوط الحافز على العمل والإنتاج وخسارة رؤوس الأموال المستثمرة . وحيث أن الجزء الأكبر من المقارم (الضرائب) يجمع من هؤلاء المزارعين والتجار الذين تضررت أعمالهم ، فإن مجموع الضرائب سيتضاءل بالتبعية .

« اعلم ان الدولة اذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة الموائد والتفقات وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها ، واحتاجت الى

مزيد من المال والجباية فتارة توضع المكوس ... وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان وبحسبون ذلك من اضرار الجباية وتكثر الفوائد . غلط عظيم وادخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة . فاولا مضايقة الفلاحين والتجار في شراء الحيوان والبضائع ... فان الرعايا متكافئون في اليسار متقاربون ... واذا رافقهم السلطان في ذلك وماله اعظم كثيرا منهم ، فلا يكاد احد منهم يحصل على غرضه ... وربما يتكرر ذلك على التاجر والفلاح منهم بما يذهب رأس ماله ، فيبعد عن سوقه ... ويدخل به على الرعايا من العنت والمضايقة وفساد الارباح ما يقبض آمالهم عن السعى في ذلك جملة ، ويؤدي الى فساد الجباية ، ... فاذا انقبض الفلاحون عن الفلاحة ، وقعد التجار عن التجارة ، ذهبت الجباية جملة او دخلها النقص المتفاحش . واذا قابس السلطان بين ما يحصل عليه من الجباية وبين هذه الارباح القليلة وجددها بالنسبة الى الجباية اقل من القليل » (٣١) .

ويلاحظ ابن خلدون ان الخسارة في دخول الملك سبجة لتقلص الضرائب وخفض المصروفات العامة تفوق الارباح الكبيرة التي كان يحلم بتحقيقها من اشتراكه المباشر في العمليات التجارية والزراعية . لهذا ينصح الملك بعدم التدخل او المشاركة في أنشطة تجارية .

فاذا تذكرنا ان آدم سميت وغيره من علماء الاقتصاد الذين ظهوروا بعد ابن خلدون بأربعة قرون ونيف نادوا ببعض ذلك دفاعا عن حرية التجارة وعدم تدخل الحكومات في التجارة والصناعة في بداية النظام الرأسمالي ، لادرنا مدى تقدمية آراء ابن خلدون ونفاذ بصيرته .

كما تلفت النظر كذلك الى انه لم يقتصر فقط على فرض القيسود النوعية على سلطة الملك حتى لا يتدخل في التجارة والزراعة ، وانما ندد ايضا ومن منطلق إسلامي باحتكار السلع سواء من قبل الحاكم او التجار . معنى هذا انه قام بتطوير المفاهيم الاسلامية المعروفة المعادبة للاحتكار ولاخفاء السلع ، فكان بذلك اول مفكر اقتصادي وليس سياسي فقط يدعو صراحة الى حرية التجارة ، وهو ما شرحه بالتفصيل في عدة فصول اشرنا اليها في الحاشية ١٢ بالفصل الثاني اعلاه . وهذا وقد شرح ابن

خلدون مفهومه للسوق الحرة وأهميتها وفوائدها ووضع نظرية في ذلك تقارب ما توصل اليه المفكرون الاقتصاديون فيما بعد وأسماها القوة الشرائية . ثم لنقارن في نهاية هذا الاستطراد بين آرائه تلك ، وبين ما ساد أوروبا خلال العصر الوسيط من مختلف القيود على التجارة والمعاملات والتي أفضت الى الجمود في المجال الاقتصادي أيضا .

٢ - قيود على أسلوب ممارسة سلطة الملك :

نجد انه على عكس الحالة السابقة حيث كان نوع النشاط نفسه غير مسموح به من وجهة نظر ابن خلدون ، فان القيود التي يضعها هنا من نوع آخر . فالسلطة السياسية للملك يمكن مزاولتها ولكن بعد وضع تحفظات وقيود محددة على أسلوب وطريقة ممارستها . ويمكن ملاحظة ذلك في دراسته لظاهري العصبية والملك .

ان زعيم عصبية معينة يستطيع الاحتفاظ بزعامته وسلطته في القبيلة وكذلك الاحتفاظ بتأثيره على أفرادها اذا كان متواضعا معهم ومحفظا بالصفات الحميدة التي تمكن أسلافه بواسطتها من الحصول على تأييد الجماعة لهم . فمراعاة واحترام قيم الجماعة اذن وحسن معاملة أفرادها هي الشروط أو القيود التي رأى ابن خلدون انها ضرورية لاستمرار الاحتفاظ بالسلطة والتأثير داخل صفوف هذه القبيلة أو الجماعة (٣٢) .

بالنسبة للملك ، شرح ابن خلدون القيود التي يجب فرضها على ممارسة السلطة وذلك عند تناوله لانعاط الملك التي قمنا بتحليل آرائه بشأنها في البحث الاول من هذا الفصل . لقد حرص على التأكيد أكثر من مرة على صحة النتائج التي انتهى اليها من ملاحظاته المتعددة سواء أكانت من عبر التاريخ أم من مشاهداته الحية التي شارك ايجابيا في كثير من أحداثها ، تلك النتائج التي تؤكد أن الحكم المطلق الخالي من الضمانات لا بد من انهياره في النهاية مهما كانت قوة وجبروت الحاكم . ورغم أن مثل تلك السلطة غير المقيدة التي يتمتع بها قد تلبى مصالح الانانية الضيقة . فانها تلحق اقدح الاضرار بمصالح الحكوميين الذين يتحينون أية فرصة للاطاحة به .

لتلافى الفوضى وازفة الدماء اللذين يضربان بالعمران البشري ،

نادى ابن خلدون بضرورة فرض قيود معينة على ممارسة السلطة . هنا يتذكر مثله الأعلى الذي يمتاز به وهو الخلافة الرشيدة التى يقارن بينها وبين نظم الملك التى يمالجها . فخلال مرحلة الخلافة الرشيدة ، استغنى النظام السياسى عن أية مبادئ دخيلة أو قيود لان الولاء لاحكام القرآن والسنة النبوية كان كافيا للحد من سوء استخدام السلطة . اما في النظم السياسية للملك سواء اكانت اسلامية أم غير إسلامية ، فان ابن خلدون كان يرى ضرورة تقييد السلطة بقوانين عقلية ملزمة (اى قوانين وضعية بالمصطلح الحديث) يخضع لها الكافة .

« لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضرورى للبشر ، ومقتضاه التقلب والقهر اللذان هما من اثار الغضب والحيوانية ، كانت احكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق ، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في احوال دنياهم ... فتعسر طاعته لذلك ، وتجيء العصبة المفضية الى الهرج والقتل . فوجب ان يرجع في ذلك الى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى احكامها » (٢٣) .

ان اهمية موقف ابن خلدون ازاء هذه المسألة لا تقتصر على مطالبته بتقييد سلطة الملك بواسطة فرض قوانين موضوعة ، وانما تتمدى ذلك الى تصوير الصفات الحميدة الواجب توافرها في القابض على سلطة الملك . وليست هناك عبارة ابلغ واقتوى في تصوير استحالة الاستمرار في ممارسة السلطة السياسية بدون هذه الصفات والضمانات من عبارة ابن خلدون التى يربط فيها بين الملك والعصبة ، ويشرح كيف ان وجود الملك بدون الصفات الحميدة غير متصور وبشبه وقوف الانسان عربانا امام الناس .

« وقد ذكرنا ان المجد له اصل يبنى عليه ، وتحقق به حقيقته وهو العصبة والعشير ، وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال . واذا كان الملك غاية للعصبة فهو غاية لفروعها وامتوماتها ، وهى الخلال ، لان وجوده دون متماته كوجود شخص مقطوع الاعضاء أو ظهوره عربانا بين الناس . واذا كان وجود العصبة فقط من غير اتصال

الخلال الحميدة نقصا في اهل البيوت والاحساب ، فما
ظنك بأهل الملك الذى هو غاية لكل مجد ونهاية لكل
حسب » (٣٤) .

ومن أهم الصفات التى أبرزها ابن خلدون مرارا في مقدمته هى صفة
الرفق أو الرحمة . فرغم أن الملك قد يكون مخلصا في التمسك بالقوانين
وفي القيام بواجباته ، فإن سلطته قد تهتز اذا كان قاسيا فظا في معاملته
للناس . بمعنى أن ممارسة القسوة والفظاظة يباعد بين الحاكم والمحكومين
ويؤدى الى التمرد والقضاء على النظام السياسى كله . ومن ثم فإن القوانين
وحدها لا تمثل قيودا كافية على ممارسة السلطة ، لأن رفق صاحب
الملك بالناس شرط ضرورى لاكتساب ثقتهم وجبهم ، وبذلك يصيرون
مستعدين للتضحية بأى شيء دفاعا عن حكمه .

» ويعود حسن الملكة الى الرفق . فإن الملك اذا كان
قاهرا ، باطشا بالعقوبات ، متقيا عن عورات الناس
وتعديد ذنوبهم ، شملهم الخوف والذل ، ولاذوا منه بالكذب
والكر والخديعة فتخلقوا بها ، وفسدت بصائرهم
وأخلاقهم ، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ،
فسدت الحماية بفساد النيات ، وربما أجمعوا على قتله
لذلك فتفسد الدولة واذا كان رفيقا بهم متجاوزا عن
سيئاتهم استناموا اليه ولاذوا به وأشربوا محبته واستماتوا
دونه في محاربة أعدائه ، فاستقام الامر من كل جانب » (٣٥) .

٢ - الخلاصة :

أن الفرض الذى يمكن استخلاصه من هذا البحث هو أن معالجة
ابن خلدون للنحول من الخلافة الى الملك أُنتمت بحقيقة هامة هى أن السلطة

(٣٤) المقدمة ، ص ٤٤٥ ، MR. I, 291, 292

(٣٥) المقدمة ، ص ٥٤٥، ٥١٥ ، MR. I, pp. 383, 292

هذا ونشر أخيرا الى كتاب حديث المؤلف مالمولم ذكره خلط فيه بين الخلافة
والملك السياسى . انظر رايه ثم قارنه بوجية نظر ابن خلدون في المقدمة فيما يلى :
Malcolm H. Kerr, Islamic Reform, Berkeley and Los Angeles
1966, p. 29; cf.

المقدمة ، ص ٥١٨ ، MR. I, p. 387

تحتاج الى ما يكبح جماحها . وقد اكد ذلك أيضا بالامثلة التي ساقها من تاريخ الممالك غير العربية . ثم حاول أن يثبت أن سلطة الملك لا تستطيع أداء وظائفها بالشكل اللائم بل وقد تتعرض الى الدمار التام اذا لم تفرض قيود على مجال وأسلوب ممارستها .

بالنسبة لمجال السلطة ، اوضح ان الملك لا ينبغي له ان يتعدى صلاحياته ويضر بحقوق الغير . فمثلا ، فيما عدا حقه التقليدي في جمع الضرائب ، انكر ابن خلدون عليه حق التدخل في المعاملات التجارية والزراعية للمحكومين . وتعتبر وجهة نظره هذه متقدمة جدا بالنسبة للقرن الرابع عشر .

اما بالنسبة لاسلوب ممارسة السلطة فان ابن خلدون لم يكتف بتأكيد استحالة الاستغناء عن وضع القوانين للحد من سوء استخدامها ، وانما اوضح أيضا الاسلوب السليم لممارستها . لهذا فان التداعى المنطقي لكل حججه ومناقشاته لتلك النظم التي اعقبت الخلافة الرشيدة كان يقضي الى استنتاج واحد وهو انه علاوة على تلك القوانين ، فان الرفق والصفات الحميدة هي من الشروط الاساسية الواجب توافرها في القابض على سلطة الملك لتدعيم نظامه ، وان كانت حيوية أيضا لريادة التفاهم المتبادل بين الحاكم والمحكومين وضمان الاستقرار السياسي .

الفصل السادس

النظرية السياسية لابن خلدون

بعض الفروض العامة

اثبتت النظرية السياسية لابن خلدون التي ضمتها مقدمته الشهيرة انها دراسة أصيلة للقضايا والظواهر السياسية التي عالجها الفكر الإسلامى بصفة خاصة والفكر السياسى العالمى بصفة عامة . وقد ساعده في تنظيره المنهج الجديد الذى ابتكره علاوة على مفهومه للعصبية اللذان كانا يشكلان سوبا الوسيلتين الجديدتين اللتين اعتمد عليهما في وضع نظريته والتي قدم فيها لأول مرة في تاريخ الكتابات العلمية في الاسلام تفسيرا عقلانيا لتطورات نظام الحكم الإسلامى المعروف بالخلافة ، ثم في وضع مفهوم شامل لنظام الملك الذى حل محل الخلافة وذلك على ضوء ملاحظاته ودراساته النعمقة للخلفية الاقتصادية والاجتماعية .

وحيث ان دراستنا هذه (1) هى اول دراسة متكاملة تبحث في نظريته السياسية من حيث هى كذلك ، فقد بذلنا اهتماما خاصا ببعض الخلافات الأساسية الناتجة عن التباين الشديد في وجهات النظر حول منهجه وأفكاره السياسية . ويجدر في هذا الصدد التنويه بموقف البروفيسور هاميلتون جيب الذى اتفقنا معه في آرائه الخاصة بانتقاد المحاولات السابقة الرامية الى تحديث آراء ابن خلدون وتأكيداته على انه كان قبل كل شيء فقيها مسلما . كما اتفقنا معه أيضا فيما ذهب اليه من ان ابا من افكار ومفاهيم ابن خلدون لم تكن بأى حال من الاحوال تتعارض مع المبادئ والاحكام التقليدية للإسلام . غير اننا اختلفنا مع جيب وبعض العلماء الآخرين حول عدد من النقاط الرئيسية لعل أهمها من وجهة نظرنا هى منهجه ، وجوهر نظريته السياسية ، ومدى أصالته . مع ذلك فان مناقشة نقاط الاتفاق والاختلاف معهم تعتبر ثانوية بالنسبة للهدف الرئيسى من هذه الدراسة وهو تقديم دراسة منهجية لنظرية ابن خلدون السياسية . لقد أنهينا من دراسة المنهج الخلدونى الى نتائج هامة هى انه من غير المأمون الصاق عناوين جاهزة به لم تتأكد صحتها ، وانه من الخطأ

- أشرنا في صفحة التصدير املاء ، انه سبق ان نشرنا في عام ١٩٦٧ ، النظرية السياسية لابن خلدون (باللغة الانكليزية) وذلك في اطار الرسالة التى تقدمنا بها لنيل درجة الدكتوراه من جامعة امستردام .

الاندفاع نحو تعميم أحد سمات المنهج لتطلق على المنهج ككل كما حدث مثلا في الفروض التي توصل إليها جيب حول الخلفية الإسلامية لنظريته ، والادعاء بأن المبادئ التي أرسى عليها ابن خلدون دراسته هي عمليا نفس مبادئ فقهاء السنة الأوائل والفلاسفة الاجتماعيين . كما اختلفنا أيضا بشكل جذري مع تصنيف الأستاذ الدكتور محسن مهدي لابن خلدون مع الفقهاء المسلمين الذين تأثروا بالقدماء يعني الأغريق ومن سار على نهجهم من الفلاسفة المسلمين وخاصة ابن رشد .

أولا :

تدل الفروض المنهجية التي انتهينا إليها في هذه الدراسة على وقوف ابن خلدون ضد التفكير الجامد غير المتطور وتفضيله للمفاهيم النسبية . من الصعب تجاهل أثر بعض العوامل الاجتماعية ، الاقتصادية على تحليلاته وبخاصة تركيزه على تأثير أسلوب المعيشة على مختلف جوانب حياة الجماعة ، ودور العمل الإنساني في تحديد قيمة المنتجات . لقد ادخل في نظريته للتاريخ الإسلامي ومفهومه للدولة مبدأ يختلف تماما عن المسلمات والمبادئ التي سار عليها فقهاء وفلاسفة أهل السنة وذلك باعتباره أن التحول من حياة البداوة إلى حياة الحضارة وأداة ذلك التحول وهي العصبية هما بمثابة القوة الديناميكية المحركة للتاريخ ولتطور أي نظام سياسي .

لم تكن العوامل الاقتصادية وحدها هي التي أثرت على فكر ابن خلدون ، وإنما باشرت العناصر الثقافية والاجتماعية أيضا تأثيرها عليه . ورغم أن الاعتبارات الدينية كان لها أكبر الأثر على مناقشاته ، تبقى حقيقة هامة وهي أنه تناول تلك العناصر الثقافية والاجتماعية - مثل العلوم والفكر الإنساني والأخلاقيات - من خلال تمييزه المادي بين نمط المعيشة في كل من البداوة والحضارة . لهذا نجد أنه كان حريصا على تتبع آثار التغيرات الاجتماعية الناجمة من التحول من نمط معيشي إلى آخر على أداء وتطور هذه العناصر .

نحن لا نرى أن تحليله السببي للواقع الاقتصادي والاجتماعي - الذي امتدحه العلماء المعاصرون بصفته أحد إنجازاته الأصلية - يقتصر على مجرد التحليل إلى سبب ونتيجة أو علة ومعلول لأن كثيرين قبله في الشرق وفي الغرب سبقوه إلى ذلك . وإنما يمكن ابتكاره في نظرنا في تلافيه للاستقطاب أو الطابع الأحادي في المعالجة . بمعنى أنه لم يكن يعتبر أن كلا من الأسباب والنتائج ستظل دائما على حالها ، كما لم ينظر إليها أبدا كأقطاب جامدة متباعدة . فمثلا ، نجد أن تأثير الخلفية الاجتماعية الاقتصادية وكذلك تأثير العناصر الثقافية بدت له كما لو كانت في حركة دائمة من التأثيرات المتبادلة . إلا أنه استبعد الطابع المطلق لتأثير أي عنصر بمفرده ، واعتقد بدلا من ذلك

ان لهذه العناصر تأثيرات نسبية وردود فعل متبادلة . فاسهامه اذن يتجلى في مفهومه بان الاسباب والنتائج ليست ساكنة ، وانما هي في حالة حركة دائمة وتحل محل بعضها البعض .

هناك سمة اخرى مميزة لمنهجه ، وهي القيود التي فرضها على التعليل الثنائي والميتافيزيقي . فيما يتعلق بالتعليل الثنوي او الثنائي يجدر التنبيه اولا الى عدم بحث منهجه باسلوب الابيض والاسود ، اى اما هذا او ذلك . حقيقة انه عند معالجة الامور الغيبية ومكانة الدين في المجتمع ، لجأ ابن خلدون الى مبادئ واحكام القرآن الكريم والسنة النبوية ليهتدى بها في كتاباته . لكن فيما خلا ذلك ، فانه لجأ الى التفسيرات العقلانية لفهم وتحليل كافة الظواهر والانشطة ذات الطبيعة الدنيوية . مرة اخرى يظهر الاسهام الخلدوني هنا والذي يتمشى مع اسلوب تفسيره المرن . فقد كان كثيرا ما يستخدم هذين المنهجين الغيبي والعقلاني ليس كويستلين متناقضتين وانما كعاملين متكاملين متداخلين . وعلى الرغم من ان هذا الاسلوب الثنائي قد استخدم جزئيا ، الا انه لا يمثل القاعدة العامة التي اتبعها ابن خلدون .

لشرح النوع الثاني من القيود على التعليل الميتافيزيقي ، قد تكفى الإشارة الى الاختلافات الاساسية بين منهجه وبين ذلك المنهج الميتافيزيقي . وتكمن هذه الاختلافات اساسا في عدة موضوعات منها قضية التفسير الاجتماعي الذي يطفى على كثير من مفاهيمه ، حلول الاسباب والنتائج محل بعضها البعض بشكل دائم ، التاكيد على دور المتناقضات في واقع العلاقات والحياة الاجتماعية .

وبشكل عام ، اذا درسنا كتاباته عن العلاقة المتبادلة بين الدين والمجتمع على حدة لخرجنا بنتيجة مؤكدة هي انه مفكر صوفى . بالمثل ، اذا ناقشنا تعليله للاقتصاد وحججه المادية على حدة لكأننا النتيجة الحتمية التي سنخلص اليها هي انه مفكر مادي . لكن نظرا لتعدد اجراء الفصل السابق لان عالما واحدا هو الذي طبق الاسلوبين ، فانه سيكون من غير المأمون ان ندعم المنهج الخلدوني باى من هذين التعميمات المتطرفين المشتقين بشكل احادى من اسلوبه في التعليل والذي يبدو ظاهريا وكأنه ثنائى . نتيجة لكل هذا ، فانه لا ينبغي ان ننسب منهجه الى خلفيته الاسلامية فقط ، كما لا ينبغي تفسيره على انه منهج مادي بحت . والاقترب الى الصواب في تقديرنا هو انه منهج مركب وجديد .

الوسيلة الاخرى التي اعتمد عليها ابن خلدون في تفسيراته هي مفهومه الجديد عن العصبية . فقد درس عن قرب هيكلها وسماتها المميزة ودورها في ظل مجتمعي البداءة والحضارة ، وكذلك درس اثر التحول من الواحد

الى الآخر على تلك العناصر . وكما لاحظنا من قبل فاننا لن نجد هنا ايضا
اى استقطاب مجرد بين الاسباب والنتائج ، ففى حين ان العصبية القوية
بكل خواصها الفريدة هى نتيجة لاسلوب المعيشة في ظل البدو ، فانها تلعب
في الوقت المناسب دور السبب الرئيسى في تغيير نفس هذا النمط من
الحياة الى نمط آخر مختلف تماما في ظل الحضارة .

نستمر ردود الفعل المتبادل والاحلال بين الاسباب والنتائج في ظل
ال عمران الحضرى الذى يقوم بدور السبب هذه المرة فيمارس تأثيرا ضارا على
كافة جوانب العصبية . وعندما تبلغ الرفاهية والفساد والظلم ذروتها ،
فان احد الفروع المتبقية من قوة العصبية والذى لم يتحلل بالفساد بعد ،
قد يقوم مرة اخرى بدور السبب في الصراع على السلطة داخل نطاق
العصبية وان كان على مستوى اقل فيتمكن من الاستيلاء على الحكم
وتنصيب حاكم جديد . هكذا يتضح انه لا العصبية ولا العمران سواء
اكان بدائيا ام متحضرا يمكن تصنيفها بشكل مطلق كاسباب او كنتائج .

وقد نظر ابن خلدون الى العصبية باعتبارها نتاج عوامل متشابهة
باكثر منها متنافرة . هذه العوامل سواء اكانت روحية ام مادية هى
متطلبات اساسية لظاهرة العصبية لا تنفصل عنها . ان وجود روابط
الدم او اية روابط وثيقة اخرى لايفنى عن عامل الرضا الذى يؤدي الافتقار
اليه الى تدمير هيكل العصبية والنظام الذى تمثله . بعبارة اخرى ، فان
الحاكم لا يجب عليه ان يتجاوز حدا معين في سوء معاملته لافراد الجماعة
لان الطاعة التى يلتزمون بها بحكم رابطة العصبية هى طاعة مشروطة .

ان مفهوم ابن خلدون للعصبية خال من اية اتجاهات عنصرية .
فالمضطهون بزعامة جماعة ما لا يكتسبون السلطة بسبب انتمائهم الى
عنصر معين او لانهم من النبلاء ، وانما لانهم زعماء اكثر قروح الجماعة
خشونة وبدائية وشجاعة . لهذا نجد ان ابن خلدون لا يعزو تدهور العمران
وتفتت الجماعات الى تحلل العنصر الناجم عن امتزاج الدم بالزواج المختلط
والهجرة او ما شابه ذلك من الحجج العنصرية التمعصية ، وانما يعزو مثل
تلك الظواهر الى الفساد الناجم عن اسلوب المعيشة الذى يؤدي الى تفكك
العمود الفقرى للسلطة وهو العصبية .

تلمب العصبية - في المفهوم الخلدوى - دورا هاما في مجال العلاقات
السياسية والاجتماعية والاخلاقية . فمن ناحية ، تمس الحاجة اليها كقوة
سياسية للحصول على السلطة والاحتفاظ بها . ويرتبط تأثيرها على وتيرة
العمل السياسى بمرحلة التطور التى بلغها العمران البشرى اى المحتوم .
وكقوة اجتماعية ، تعمل العصبية كرباط قوى وعامل تنسيق . غير انه

في حين أن وحدة هيكلها واتساق حركتها تميزان المرحلة البدائية للعصبيّة فإن التفتت والصراع يطبعان مرحلتها الحضريّة في ظلّ نظام الملك . وحيث أن هدفها هو تحقيق تلك السلطة الملكية . فإن ذلك يعنى أنها تسعى إلى نهائيتها بنفسها . كما يعنى أيضا أن قدرتها على القيام بوظيفتها كرياض اجتماعى وعامل تنسيق مرتبطة أوثق الارتباط بمرحلة معينة من تطوّر العمران البشرى .

لقد أكد ابن خلدون بجلاء أن العصبيّة لا يمكن أن تنفصل عن القيم الأخلاقية التي تعترف بها الجماعة . ويظهر القبول والاعتراف العام بهذه القيم على شكل شعور موحد قادر على تمبئة امكانيات العصبيّة في صراعها مع الجماعات الأخرى التي تفتقر إلى مثل تلك المزايا . ورغم امكانية إنشاء دولة ما على أسس زمنية مجردة وبمساعدة العصبيّة وحدها ، يستحيل بقاء مثل تلك الدولة إذا تخلت عن القيم السياسية والأخلاقية . وإذا كان من الممكن أن يقوم الحكم على العصبيّة وحدها دون دعم من جانب الدين ، فإنه لا يجب أن يتبادر إلى الذهن أن أي نمط من العصبيّة يصلح لأن يكون الأساس التين للحكم ، وإنما هي قوة خاصة ونوع فريد لها شروط محدودة ومزايا خلقية تكفل حسن أدائها ونجاحها كأساس لتلك السلطة .

أن الأهمية الخاصة لهاتين الوسيلتين الجديديتين للنظرية السياسية لابن خلدون يمكن إدراكها إذا قمنا بمقارنتهما بالوسائل الشرعية والقانونية التي استخدمها سابقوه مثل مبادئ الحفاظ على وحدة المسلمين ، وأن الضرورات تبيح المحظورات ، وأن دفع الضرر الأعظم عند التعارض واجب . ومن المعلوم أن بعض الفقهاء المسلمين السابقين عليه عمدوا إلى التوفيق بين المبادئ السامية للشرعة الإسلامية وبين الواقع التمس الذي آلت إليه الخلافة . والجدير بالذكر أن ورود هذه التبريرات في مقالة ابن خلدون كان من قبيل الرد في معظم الأحوال ولم يعتمد عليها في بناء نظريته السياسية .

لهذا ، يتحلل إسهامه في هذا المجال في كشفه عن أبعاد منهجية مبتكرة توصل إليها ببسط نطاق بحثه ليشمل عوامل اجتماعية واقتصادية جديدة: واختبار تأثيرها على المؤسسات السياسية ، ودور الجماهير ، والحكام ، وجماعات السلطة ، والمترقة . وبابتكار هاتين الوسيلتين الجديديتين أصبح قادرا كما أوضحنا على تنظير أول تفسر عقلاني للقضايا السياسية الكبرى المثيرة للجدل في تاريخ الإسلام .

ثانياً :

تؤكد أصالة النظرية السياسية لابن خلدون على صعيد الأهداف

ايضا . فخلال كثير من الفقهاء المشهورين السابقين عليه الذين قصروا كتاباتهم السياسية على دراسة مختلف جوانب الخلافة الاسلامية ، نجد انه بالإضافة الى اسهاماته المبكرة في ذلك الحقل التقليدي ، عالج باستفاضة السمات الرئيسية لنظام الملك الذي اختلط بنظام الخلافة في البداية ثم حل محلها نهائيا عندما اندثرت الخلافة العباسية على يد البرابرة من المغول.

تناول ابن خلدون في تفسيره العقلائي عدة قضايا لعل اهمها : الاسباب التي ادت الى تدهور الدور الذي كانت تقوم به الشريعة في البداية بصفتها سلطة السيادة العليا ، اعادة تفسير احداث الفتنة الكبرى ، استبدال المبدأ الذي كان متعارفا عليه من الحفاظ على وحدة المسلمين بمبدأ جديد آخر هو الحفاظ على وحدة الجماعة القابضة على السلطة وهي عصبية بنى امية آنذاك ، اعادة تفسير مبدأ الثوري واسباب التخلي عنها عند اختيار الخلفاء ابتداء من نظام حكم معاوية بن ابي سفيان ، اجراء مقارنة خاطئة وغير دقيقة بين الحالتين اللتين تم فيهما تطبيق اسلوب العهد خلال حكم الخلفاء الراشدين وبين تطبيق الامويين له الذين حولوه الى اداة توريث صريحة ، شرح دور القوة المجردة في احداث تحولات في مقر السلطة السياسية اولا الى يد العصبية ثم الى الملوك ذوي السلطة المطلقة ، تتبع تأثير مثل هذه التحولات على تشكيل ودور أهل الحل والعقد، التأكيد على العلاقة بين اضمحلال الخلافة كؤسسة سياسية وبين الظاهرتين اللتين صارتا من اهم سمات الاضمحلال وهما تنصيب اكثر من خليفة واحد في نفس الوقت والتخلي عن شرط القرشية ، واخيرا بحث الاسس التي تقوم عليها السلطة السياسية للحكم الاسلامي والتغيرات المتتابة التي طرأت عليها من الاسلوب البسيط للعقد الى العصبية ثم الى القوة العسكرية المجردة .

عزا ابن خلدون كل هذه التحولات الى عاملين هما تغير الظروف الناجم عن الانتقال من البداوة الى الحضارة ، وتأثير العصبية . غير انه استدرك موضحا ان كلا من هذين العاملين لم يؤد في المراحل الاولى من الخلافتين الاموية والعباسية الى انتهاك شديد للمصادر الاولى اى لاحكام القرآن الكريم والسنة النبوية .

تجدر الاشارة بوجه خاص الى اربعة من القضايا الهامة التي تناولها ابن خلدون في تفسيره العقلائي . الاولى هي معالجته لاستيلاء معاوية على السلطة بعد الفتنة الكبرى وفرضه نظام الحكم الوراثي على الخلافة . لشرح هذه التغيرات ، لم يلجأ ابن خلدون الى العذر التقليدي الخاص بالحفاظ على وحدة الامة الاسلامية ، وانما تحدث عن حاجة معاوية الى الحفاظ على

وحدة الجماعة الحاكمة وهم الامويون الذين كانوا يمثلون في ذلك الوقت اقوى عصبية في قبيلة قريش .

القضية الثانية : هي محاولته حل التناقض القائم بين مفهومه للعصبية ، وبين مفهوم الشورى وكيفية تطبيقها في عهد الخلفاء الراشدين . بمعنى انه اذا كانت العصبية - كما قال - تؤدي بحكم طبيعتها البحتة الى اقامة نظام ملكي وراثي بالقوة ، فان اى تأييد من جانبه في تلك الظروف الجديدة للتطبيق الاسلامي المبكر لمبدأ الشورى سيجعله يتناقض مع نفسه . بمعنى آخر ، هناك تناقض بين العصبية والشورى . لتلافى ذلك ، سعى ابن خلدون الى اعادة تفسير الشورى مدعيا ان حق ممارستها وقف على هؤلاء الذين يملكون قوة تدعمهم .

القضية الثالثة : هي انه لو دققنا النظر لوجدنا ان اعادة تفسيره لمبدأ الشورى كانت مكتملة لمقارنته غير الدقيقة التي اشرنا اليها بين تطبيق العهد بواسطة اثنين من الخلفاء الراشدين وبين تطبيق الامويين الاوائل له . فهو يقول ان هذين الخليفين كانا مدفوعين بوازع ديني مما جعلهما يطبقان العهد تطبيقا امينا دون التفات لمصالحهما الفردية وذلك مثلا بالامتناع عن تعيين ابنائهما كخلفاء لهما . لكن طبقا لوسيلتي ابن خلدون في التعليل ، فان هذا الوازع الديني ضعف حتى كاد يتلاشي وحل محله وازع آخر يقوم على العصبية والسياف مما جعل تطبيق اسلوب العهد في ظل هذه الظروف الجديدة عملية تورث صريحة تختلف تماما عن الحالتين السابقتين اللتين استخدمهما ، ومن هنا حكمنا عليه بأن مقارنته لم تكن مقارنة دقيقة .

القضية الرابعة : نجدها في تفسيره للتفسير الذي طرأ على اساس السلطة السياسية بعد الفتنة الكبرى . فقد حاول سد الهوة العميقة التي تفصل بين الاساس الذي كانت تقوم عليه السلطة ايام الراشدين ، وبين الاساس الجديد للسلطة الملكية الوراثية خلال المراحل الاولى للحكم الاموي والعباسي . لاتمام ذلك ، جاهد لكي يثبت - ولو ضمنا - ان الرضا الذي كان يكفله الاسلوب المبكر للعقد في الحالة الاولى لم ينتهك تماما في اعقاب الفتنة الكبرى لان العصبية كانت تضمن - وفقا لشرحه في الجزء النظري من المقدمة - قدرا من الرضا خلال المراحل الاولى من تطورها على الاقل بين صفوف الجماعة الحاكمة .

واخيرا ، حول ما البتناه من اصالة فكر ابن خلدون ، نشير هنا الى احد اهم الانتقادات التي وجهها جب لبعض الكتاب المعاصرين حتى نبين افتقاره الى الصحة . فقد ادعى جب ان مبالغتهم في تقدير اصالة فكره نبعت من سوء فهمهم لوجهة نظره خاصة فيما يتعلق بالاسائل الدينية .

وعلى العكس تماما من تقدمه هذا ، اثبتت دراستنا ان اصالة فكر ابن خلدون لا تكمن في الوسيلتين الجديدتين اللتين توصل اليهما ، وانما تكمن ايضا في الاهداف التي توخاها من وضع نظريته وبالاخص تفسيره العقلاني للقضايا التي شغلت العالم الاسلامي والتي اشرنا اليها تفصيلا في بداية هذا الغرض « ثانيا » . وان شئنا الدقة ، فان الكتابات العلمية حول ابن خلدون لم تبلغ في تقدير مدى عمق واصالة فكره ، بل انها على النقيض من ذلك لم تقدمه حق قدره وخاصة في حقل النظرية السياسية .

ثالثا :

نعتقد ان ابن خلدون اسهم اسهاما كبيرا في الفكر السياسي الاسلامي . فبالاضافة الى ما برهنت عليه دراستنا الحالية بشأن تفسيره العقلاني لتطورات الخلافة ، وبحته للنظام الزمني الذي حل محلها وهو نظام الملك . يمكن استنباط عامل هام آخر وهو ميله الى التحقق من صحة بعض الحجج الجامدة ، وكذلك وقف تيار التنازلات النظرية المفرطة التي اقدم عليها بعض من سبقه من الفقهاء .

لم يسائر ابن خلدون التيار التوفيقى حتى النهاية ، وانما اجاز فقط التطورات السياسية للخلافة التي وقعت خلال المراحل الاولى من الخلافتين الاموية والعباسية مبرا ذلك بأن حكمهم لم ينتهك تماما احكام القرآن الكريم والسنة النبوية ، وانه ظل يحمل في طياته بعض المظاهر الدينية للخلافة الرشيدة . وباستثناء هاتين الفترتين ، يختلف ابن خلدون عن سابقيه من الفقهاء من حيث عدم اقدامه على اضعاف الشرعية على مظاهر التدهور اللاحق للخلافة ، وتقدمه للحكام لتخليهم عن احكام الشريعة وسوء استخدامهم للسلطة وانغماسهم في الشهوات بعد خروج الترف عن الحد .

اثباتا لفرضنا هذا ، نستشهد ببعض الامثلة التي شرحناها بالتفصيل اعلاه . ففي تفسيره للتحويل من الحكم بالشريعة الاسلامية الى الحكم الاتوقراطي ، لم يحاول ابن خلدون التوفيق بين المثل العليا للشريعة وبين انحرافات حكام الاقاليم ، كما لم يحاول مثل غيره استجداء اعترافهم بسيادة الشريعة . وبعد انهيار الخلافة العباسية ، لم يتبع كمؤرخ العادة التي درج عليها بعض الفقهاء في الحفاظ بأى ثمن على واجهة من الشرعية في روايتهم للعلاقة التي اتسمت بالالم والمعاناة بين الخلفاء العباسيين المتأخرين وبين مقتضى السلطة من حكام الاقاليم . لهذا جاءت التسميات التي اطلقها على الظواهر والقوى التي تناولها بالبحث دقيقة محددة ، كما انه لم يتوان عن الاعتراف بالمراحل الزمنية التي مر بها التحويل التدريجي من الحكم بالشريعة الى الحكم الاتوقراطي .

وبغض النظر عن معالجته غير الدقيقة لاسبوب العهد ، فان ابن خلدون وضع قيما على تطبيقه وذلك بان اوضح ان استخدامه مقرون بشرط هام هو ان يتم العهد بنية حسنة حفاظا على قدسية منصب الخليفة وحتى لا يصبح الامر مجرد توريث للبناء لابهة ومجد الخلافة .
يعنى هذا انه في حالة عدم تحقق هذا الشرط ، فان التنصيب الوراثي عن طريق العهد يصبح غير شرعى ولا قانونى ، وهو موقف ينسجم مع ادانته للحكام المطلقين في المراحل المتأخرة الذين اساءوا استخدام أسلوب العهد .

عند تطبيقه على تحول السلطة الى الامويين وفرضهم نظام الحكم الوراثي ، لم يلجأ ابن خلدون الى الاعذار البالية حول مسئولية الخوارج او الرغبة في الاخذ بشار عثمان وما شابه ذلك من الاعذار ، وانما نسب تلك التطورات الى رغبة العصبية الاموية في الحصول على السلطة السياسية والاستئثار بها لافرادها فقط . على نفس النوال ، يمكن فهم موقفه من التخلي عن شرط القرشية . فقد كان يرى ان مثل هذا الشرط اصبح لاغيا ولا داعى له لان عصبية العرب بصفة عامة وعصبية قريش بصفة خاصة فقدت قوتها الكفيلة بالحفاظ على الحكم والمصالح العامة .

يختلف تحليله هذا عن مواقف بعض الفقهاء الآخرين الذين تمسكوا بالحفاظ على هذا الشرط بأسلوب جامد حتى ولو افترق الخليفة الجديد الى التأييد او القوة القادرة على تمكنه من النهوض بالمهام والشروط الاخرى للخلافة . تثبت هذه الخلافات الجوهرية بين ابن خلدون وبين الفقهاء السابقين خطأ ما ذهب اليه هاميلتون جب من تصنيفه دون تمييز مع باقى الفقهاء الذين كانوا يلتمسون الاعذار ويقدمون التبريرات لاضمحلال الخلافة الاسلامية .

رابعا :

يمكن اعتبار نظرية ابن خلدون التى وضعها في القرن الرابع عشر اسهاما ايضا في الفكر السياسي بوجه عام . فقد قدمت دراستنا بعض المؤشرات الايجابية الدالة على ان منهجه يمثل في الواقع مرحلة متوسطة بين بقايا المنهج الصورى في العصر الوسيط من ناحية ، وبين المناهج الوضعية والمادية للمفكرين الاوروبيين في العصر الحديث من ناحية اخرى . وتوضح مدى اهمية وقيمة مثل هذا المنهج ، بالاضافة الى مفهومه الجديد ايضا عن العصبية ، اذا اخذنا في الاعتبار انه توصل اليهما قبل وقت قصير من بداية عصر النهضة وفي ظل حضارة ونظام سياسي يتجهان بسرعة نحو الانهيار . ورغم أن بعض ارائه السياسية لم تكن جديدة تماما ، فان

تطبيق هاتين الوسيلتين المبكرتين لنظريته وضعنا آراءه في اطار واقعي جديد .

لقد أكد ابن خلدون على الدور الحيوي للقوة في أحداث تحولات في مقر السلطة السياسية داخل أى نظام ، وشرح تأثير ما قد ينتج عن ذلك من تغيرات على هيكل ودور المؤسسات السياسية كما نرى مثلاً من تتبعه لمثل هذا التأثير على تشكيل ودور هيئة أهل الحل والعقد التى كانت تقوم في وقت ما بدور سياسي في اختيار وتنصيب الخلفاء .

لكن اعتقاده بحتمية حدوث تغيرات مستمرة ، وأسلوبه في التعبير عن ذلك كان يتسم أيضاً بالنسبية . فالتخلى عن الشريعة الإسلامية ، وكذلك التحولات المستمرة للسلطة السياسية تنجم في رأيه عن الانتقال من شظف العيش في ظل البداوة الى الترف والرفاهية في ظل الحضارة . ثم يستدرك موضحاً ان هذا لا يعنى بأى حال ان كل حياة مرفهة تتنافى مع تعاليم الدين ، أو ان أية سلطة هي بالضرورة ظالمة متصرفة . ان الانحراف عن مبادئ وتعاليم الشريعة الإسلامية وكذلك ممارسة الحكم الاستبدادي ، هما في اعتقاده من سمات نظم الحكم المطلقة وحدها حيث يميل الحكام الى الاستئثار بكافة السلطات اشباعاً لاطماعهم الخاصة ونزواتهم الانانية .

من ثم ، فان سوء استخدام الثروات وخروج الترف عن الحد وتطبيق الحكم المطلق تؤدي مجتمعة الى انهيار السلطة السياسية المنظمة سواء اكانت خلافة اسلامية أو أى نظام زمنى آخر مما يستتبع دمار العمران البشرى أى المجتمع الانساني . ولا جدال في أن مصير هذه الانظمة يتحدد بدرجة كبيرة تبعاً للأسس التى تركز عليها السلطة السياسية . كما اشار الى ان الطاعة مشروطة وتتوقف على عامل الرضا ، بمعنى أن رضا المحكومين يكفل الاستقرار السياسي ويضمن تأييدهم المخلص للنظام في اوقات الازمات والمحن .

ان دراسة ابن خلدون لظاهرة الملك تمثل اسهاماً اكثر أصالة في حقل الفكر السياسى بشكل عام . فقد درس بالتفصيل الخصائص الرئيسية المميزة للملك واشكاله وأنماطه ووظائفه . وبأخذ مجال السلطة كـمعيار ، فرق ابن خلدون بين الملك الحقيقي والملك الناقص من ناحية ، وبين سلطة السيادة والسلطة السياسية داخل دولة واحدة من ناحية أخرى . لقد كشفت له تجربته ان الشريعة باعتبارها الأساس الدينى لسلطة الخليفة لا تمثل الشكل الوحيد لسلطة السيادة ، وأن مثل تلك السلطة العليا يمكن أن تركز على قوى وعوامل زمنية . ان استيعابه لهذه الاختلافات على ضوء استنتاجاته الاجتماعية والاقتصادية تجعلنا

نفترض انه يستحق عن جدارة أن يحتل مركزا وسطا بين منظري الكبتسة الاوربيين لنظرية الحق الالهى ، وبين مفكرى العصر الحديث مثل بودان وهوبز اللذين ارسيا مبدأ السيادة على أسس زمنية .

تمثلت المعايير الاخرى التى استخدمها في تصنيفه لظاهرة الملك في دور القانون والهدف من السلطة . لقد ميز ابن خلدون بين الملك الطبيعى الذى لا يقيد شيئا ، وبين الملك السياسى القائم على قوانين عقلية . ففى الحالة الاولى ، تكون ارادة الحاكم الاوتوقراطى هى القانون الاوحد الذى يستفله هذا الحكم في تحقيق اهدافه الانانية فقط . وفي الحالة الثانية ، يخضع الكافة لقوانين وضعية عقلية تضمن مصالح الشعب ايضا .

اثبت ابن خلدون ان كافة الجوانب المتعلقة بوظائف الملك وكذلك مشكلات مركز الولاء في اى نظام سياسى تتأثر بشدة بتطور المجتمع الانسانى . وقد حرص على ان يبين ان سلطة الملك تعجز عن اداء وظائفها بشكل سليم بل وربما تتعرض الى الدمار اذا لم تفرض قيود على مجالات نشاطاتها واسلوب ممارستها . لهذا انكر ابن خلدون على الملك اى حق في التدخل في الشؤون التجارية لرعاياه ، وذلك كقيد على مجال سلطته وهى نظرية جد تقدمية بالنسبة للفكر الاقتصادى والسياسى السائد في القرن الرابع عشر . ثم فرض ابن خلدون قيودا اخرى على اسلوب ممارسة السلطة ليس فقط بالتاكيد على استحالة الاستغناء عن سن قوانين عقلية ، وانما ايضا بالتوصية بالاسلوب الذى يجب تطبيق تلك القوانين به ، وذكر في هذا الصدد ، ان الرفق والخصال الحميدة لصاحب الملك هى من المتطلبات الاساسية لتحقيق التفاهم المتبادل بين الحاكم والمحكوم ، وتدعيم السلطة ، وضمان الاستقرار السياسى .

خاتمة :

على ضوء دراستنا والفروض التى انتهينا اليها حتى الآن ، يتعذر على المرء ان يتصور ان ابن خلدون وضع نظريته بطريقة عفوية او بلا هدف محدد . فهو كعالم سياسة في ذلك الوقت ، كان ملتزما بقضية محددة ويهتدى في تفسيراته بالوسيلتين الجديديتين اللتين ابتكرهما . ورغم انه هو ايضا قدم الاعذار للتحويلات الاولى التى طرأت على السلطة السياسية في اعقاب الفتنة الكبرى ، الا انه وضع قيودا هامة كما اوضحنا على الاتجاه التنازلى الذى اتسمت به تبريرات بعض فقهاء السنة السابقين عليه وهى قيود ساعدت نظريا على الاقل في موازنة التنازلات الشديدة التى اقدم عليها هؤلاء .

هذا ونعتقد ان اسهامه الحقيقي في النظرية السنية للخلافة يكمن في

موقفه هذا، وكذلك في نظريته التى فصل فيها تفسيره العقلانى الذى تمكن من خلاله في رأينا - وعلى صعيد التنظير - من اعادة بناء الجسور بين الخلافة والشريعة الاسلامية . والواقع ان جانباً كبيراً من نظريته السياسية يقدم نظرة موضوعية جديدة للنظرية السنية على فسوء عاملين هامين هما : التفيرات التاريخية الكبرى التى هزت كيان العالم الاسلامى . وانتشار نظم الحكم الزمنية التى تناولها تحت اسم الملك .

وعلى الرغم من زوال الخلافة نفسها كنظام سياسي فعال ، فان الواقعية والطابع العلمى للنظرية السياسية لابن خلدون ، يظلان بلا منافسة من قبل أى كتاب آخر تناول نفس القضايا ، ومن الواضح انه ليس من قبيل الصدف ، ان كثيراً من المفكرين والكتاب المسلمين والعرب المعاصرين - سواء اتفقوا او اختلفوا مع وجهات نظره - يرجعون الى المقدمة بهدف الدراسة الجادة والاستنارة بآرائه ، بينما لا يستشهدون الا في النادر بالنظريات السياسية التبريرية للفقهاء السابقين عليه ، او مدرسة الفكر المثالى للفارابى .

ان الواقعية والمرونة هما من بين اهم السمات المميزة للنظرية السياسية لابن خلدون . لقد كان هدفه هو اثبات امكانية حماية المجتمع الانسانى من الغرضي وسوء استخدام الرفاهية والسلطة عن طريق تطبيق الشريعة الاسلامية باعتبارها السلطة العليا للسيادة في النظام السياسي . كان ذلك هو مثله الاعلى المتمثل في نوع الحكم الذى اتبعه الخلفاء الراشدون والذى يكفل السعادة للانسان في الحياة الدنيا وفي الآخرة .

فاذا تلاشي هذا النمط الفريد من أنواع الحكم ، فانه يفضل النمط الجديد المتمثل في مزيج من الخلافة والملك . وقد استهدف تفسيره العقلانى اثبات ان هذا النمط الثانى لم يبتعد كثيراً عن النمط الفريد المبكر ، وبالتالي يمكنه التكيف مع تعاليم واحكام القرآن الكريم والسنة النبوية . فاذا حدث نتيجة للتدهور اللاحق للخلافة ان اضمحل ذلك النمط الثانى وحل محله نظام ملك زمنى بحت ، فان ابن خلدون يدىن ذلك التحول الاخير ، ويؤكد دون لبس ان الملك القائم على قوانين عقلية هو وحده القادر على البقاء والحفاظ على العمران البشرى .

تأسيساً على كل ذلك ، نعتقد ان الاهداف الرئيسية التى يمكن استخلاصها من تفسيره العقلانى لتطورات الخلافة الاسلامية ودراسته التفصيلية لظاهرة الملك ، هى دفاعه الثابت عن العمران البشرى ضد الدمار الذى قد ينجم عن الغرضي أو الحكم المطلق ، ثم دفاعه عن سيادة القيم العليا وحكم القانون

المصادر

ملاحظة :

١ - اعتمدنا في هذه الدراسة على طبعتين لمقدمة ابن خلدون . الاولى بالمرية تحقيق الاستاذ الدكتور على عبد الواحد وافي ، والثانية بالانكليزية اعداد وترجمة البروفيسور فرانز روزنتال ، وذلك لتسهيل المزيد من الدراسات المقارنة خاصة وان تلك الطبعة الاخيرة تحيل بسهولة الى طبعتي كاترمير ودوسلان . وسنكتفي في الاشارة الى طبعة وافي بكلمة المقدمة ، بينما نستخدم الرمز **MR** للاشارة الى المقدمة ترجمتها روزنتال .

٢ - الموضحة ادناه هي المصادر الاساسية العربية والاوروبية ، وليس كل المصادر المذكورة في الحواشي .

المصادر العربية

- ابن جرير الطبري ، تاريخ الامم والملوك ، القاهرة ١٩٣٩ .
ابن سعد ، الطبقات الكبرى ، بيروت ١٩٦٠ .
ابو الحسن الماوردي ، الاحكام السلطانية ، القاهرة ١٢٩٨ هـ .
أبو محمد بن هشام : سيرة النبي ، القاهرة .
السيوطي ، تاريخ الخلفاء ، القاهرة ١٩٥٢ .
بطرس البستاني : دائرة المعارف ، ١١ جزء ، بيروت ١٨٧٦ - ١٩٠٠ .
حسن سفيان ، « سوسولوجية المعرفة عند ابن خلدون » في اعمال
مهرجان ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
ساطع الحمري ، دراسات عن مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٩٥٣ .
طه حسين ، الفتنة الكبرى ، جزآن ، القاهرة ١٩٥٩ .
عبد الرحمن بن خلدون ، كتاب المبروديان المبتدأ والخبر ... ،
٧ أجزاء ، القاهرة بولاق ١٢٨٤ هـ . ١٨٦٧ / - ٦٨ م .
عبد العزيز عزت ، « تطور المجتمع البشري عند ابن خلدون » ، في
اعمال مهرجان ابن خلدون .
على الوردى ، منطق ابن خلدون ، القاهرة ١٩٦٢ .
على عبد الواحد وافي ، مقدمة ابن خلدون ، ٤ أجزاء ، الطبعة
الاولى ، القاهرة .. ١٩٥٧ .
محمد بن تايوت الطنجي ، (تحقيق) التعريف بابن خلدون ورحلته
غربا وشرقا ، القاهرة . ١٣٧٠ هـ . / ١٩٥١ م .
محمد حلمي مراد ، « أبو الاقتصاد ، ابن خلدون » ، في أعمال
مهرجان ابن خلدون .
محمد ضياء الدين الرئيس ، النظريات السياسية الاسلامية ، الطبعة
الثالثة ، القاهرة ١٩٦٠ .
محمد نور : « ابن خلدون كمفكر اجتماعي عربي » ، في أعمال
مهرجان ابن خلدون .

المصادر باللغات الأوروبية

- AHMAD, Manzooruddin —, "The Classical Muslim State", in : Islamic Studies, Karachi, September 1962.
- ALATAS, Syed H. —, Reflections on the Theories of Religion, The Hague 1963.
- ARENDT, Hanna —, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1962.
- ARISTOTLE, *The Ethics*, "The Penguin Classics", London 1961.
- ARNOLD, Thomas W. —, *The Caliphate*, Oxford 1924.
- AYAD, Kamil —, *Die Geschichts- und Gesellschaftslehre Ibn Halduns*, Stuttgart and Berlin 1930.
- BARNES, H. E. —, "Sociology before Comte", in : *American Journal of Sociology*, XXIII, 1917.
- , and H BECKER, *Social Thought from Lore to Science*, New York 1961 (first published in 1938).
- Bibliotheca Orientalis* XVII, 1960.
- DE BOER, Tj. —, *Geschichte der Philosophie im Islam*, Stuttgart 1901.
- BOUSQUET, G. H. —, *Ibn Khaldoun : Les Textes Sociologiques et Economiques de la Mouqaddima, 1375-1379*, Paris 1965.
- BOUTHOUL, Gaston —, *Ibn Khaldoun, Sa Philosophie Sociale*, Paris 1930.
- , "L'Esprit de corps selon Ibn Khaldoun", in : *Revue Internationale de Sociologie* XL, 1932.
- , Préface to M. de Slane, *Les Protégomènes Historiques d'Ibn Khaldoun*, Paris 1934, Tome I.
- BRECHT, Arnold —, *Political Theory*, Princeton 1959.
- BRUNSCHVIG, R. —, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides, des Origines à la Fin du XVème Siècle*, 2 vols., Paris 1957.
- DURKHEIM, Emile —, *De la Division du Travail Sociale*, Paris 1893.
- , *Les Règles de la Méthode Sociologique*, Paris 1919.
- Encyclopedia of Islam*, new edition, vol. I, Leiden 1960.
- FARIS, N. A. —, "Development in Arab Historiography as reflected in the Struggle between Ali and Mu'awiya", in : *Historians of the Middle East*, editors : B. Lewis and P. M. Holt, London 1962.
- FLINT, R. —, *History of the Philosophy of History in France, Belgium, and Switzerland*, Edinburgh 1893.

- GABRIELI, Francesco —, "Il concetto della 'asabiyya nel pensiero storico di Ibn Haldun", in : *Atti, R. Accademia delle Scienze di Torino*, LXV, 1930.
- , "Asabiyya", in : *Encyclopedia of Islam*, new edition, Leiden.
- GARDET, Louis —, *La Cité Musulmane*, Paris 1954.
- GIBB, H. A. R. —, "The Islamic Background of Ibn Khaldun's Political Theory", repr. in : *Studies on the Civilization of Islam*. Ed. by Shaw and Polk, Boston 1962, referred to in our study as *Studies*...
- , "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate", in : *Studies*..
- , "Al-Māwardī's Theory of the Caliphate", in : *Studies*..
- , "Structure of Religious Thought in Islam", in : *Studies*..
- , "The Evolution of Government in Early Islam", in : «An Interpretation of Islamic History», in : *Studies*..
- , *Muhammedanism*, Oxford 1953.
- , *Modern Trends in Islam*, Chicago 1954.
- GOBINEAU, Arthur de —, *Essai sur l'Inégalité des Races Humaines*, 2 vols., Paris 1884 (first published in 1853).
- HOSTELET, G. —, "Ibn Khaldūn, Un Précurseur Arabe de la Sociologie au XIVème Siècle", in : *Revue de l'Institut de Sociologie, I*, Bruxelles 1936.
- HUSSEIN, Taha —, *La Philosophie Sociale d'Ibn Khaldūn*, Paris 1917.
- ISSAWI, Ch. —, *An Arab Philosophy of History : Selections from The Prolegomena of Ibn Kaldūn of Tunis*, (Wisdom of The East Series), London 1950.
- KERR, Malcolm H. —, *Islamic Reform*, Berkeley and Los Angeles 1966.
- KHEMIRI, Tahir —, "Der 'Asabiya-Begriff in der Muqaddima des Ibn Haldūn", in : *Der Islam*, XXIII, 1936
- MACDONALD D. B. —, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, Lahore 1960.
- MACHIAVELLI, *The Prince*, "The Penguin Classics", London 1961.
- MAHDĪ, Muhsin —, *Ibn Khaldūn's Philosophy of History*, London 1957.
- MAHMASANI, Sobhi —, *Les Idées Economiques d'Ibn Khaldoun*, Lyon 1932.

- MARTINDALE, Don —, *Community Character & Civilization*, London 1963.
- MERRIAM Ch. and BARNES H., *A History of Political Theories*, N.Y. 1924.
- NASH'AT, M. A. —, "Ibn Khaldūn, Pioneer Economist", in : *L'Egypte Contemporaine*, XXXV, Cairo 1945.
- NIEBUHR, R. —, Reinhold Niebuhr on Politics, in : H. S. KARIEL'S, *Sources in Twentieth Century Political Thought*, London 1964.
- PETERSEN, Erling L. —, *Alī and Mu'āwiyu in Early Arabic Tradition*, Copenhagen 1964.
- PLATO, *The Republic*, "The Penguin Classics", London 1963.
- RAHMAN, Fazlur —, "Concepts Sunna, Ijtihād and Ijmā'in the Early Period", in : *Islamic Studies*, Karachi March 1962.
- ROSENTHAL, Erwin —, *Ibn Khaldūn's Gedanken über den Staat*, Munich and Berlin, 1932.
- , "Ibn Khaldūn : A North African Muslim Thinker of the Fourteenth Century", in : *Bulletin of the John Rylands Library*, vol. XXIV, 2, 1940.
- , "Ibn Jaldun's Attitude to the Falāsifa", in : *Al-Andalus*, XX, I, 1955.
- , *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge 1958, 2nd. ed., 1962.
- , *Islam in the Modern National State*, Cambridge 1965, pp. 17-27.
- ROSENTHAL, Franz —, editor, *The Muqaddima of Ibn Khaldūn. An Introduction to History*, 3 vols., New York 1958.
- SABINE, George H. —, *A History of Political Theory*, London 1963.
- SCHACHT, Joseph —, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford 1950.
- , *An Introduction to Islamic Law*, Oxford 1964.
- SCHMIDT, N. —, *Ibn Khaldūn : Historian, Sociologist and Philosopher*, New York 1930.
- SHARIF, M. M. —, editor *A History of Muslim Philosophy*, 2 vols., Wiesbaden 1966.
- SOROKIN, Pitirim A. —, *Social and Cultural Dynamics*, N.Y. 1937.
- , *Society, Culture and Personality*, New York 1962.

Speculum, XXXV, I, 1960.

TOYNBEE, Arnold J. —, *A Study of History*, 12 vols., London 1935-1961.

TYAN, Emile —, *Institutions du Droit Public Musulman*, Tome Premier, *Le Califat*, Paris 1954.

WALZER, Richard —, "Aspects of Islamic Political Thought : al-Fârâbî and Ibn Khaldûn", in : *Oriens*, 16, 1963.

WATT, W. Montgomery —, *Islam and the Integration of Society*, London 1961.

———, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburgh 1962.

WENSINCK, R. A. J. —, *The Muslim Creed*, Cambridge 1932

فهرس الأعلام

(١)

- ابن أبي بكر (للقاسم بن محمد) ١٩٧ :
 ابن المسيب (سعيد) ١٤٧ ، ١٧٢ :
 ابن الهيثم (الحسن) ٤٥ :
 ابن تيمية (تقي الدين) ١٥ ، ١٩ ، ٣٠ ، ٤٣ ، ٤٦ ، ١٠٨ ،
 ابن جماعة ١٩ ، ١٢٠ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٥٤ ،
 ١٦٩
 ابن حنبل (الامام أحمد) ١٣٦ ، ١٥١ :
 ابن حيان (جابر) ٤٥ :
 ابن رشد ٨ ، ٤٠ ، ٢٠٦ :
 ابن سينا ٤٠ ، ٤٦ :
 أبو بكر الصديق (رض) ١١١-١١٣ ، ١٣١ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ،
 ١٤٧
 أبو حنيفة للنعمان (الامام) ١٤٧ ، ١٧٢ :
 أبو يوسف ١٢٠ :
 أرسطو ٤٠ ، ٤٢ - ٤٤ ، ٨١ :
 أفلاطون ٥٢ :
 ألاتراك ١١٩ ، ١٨٩ ، ١٩٢ :
 الأسقرائيني (أبو اسحق) ١٦٠ :
 الأشمري (أبو الحسن) ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٥٩ ، ١٦٧ :
 الأمويون ١٦ ، ١٩ ، ٢١ ، ٣٥ ، ١٠٥ ،
 ١١٢ ، ١١٤-١١٨ ، ١٢٧ ، ١٢٩ -
 ١٣٢ ، ١٣٤ - ١٣٦ ، ١٣٩ ،
 ١٤٤ ، ١٤٧-١٥٠ ، ١٥٣ ، ١٥٥ ،
 ١٥٦ - ١٥٩ ، ١٧١ ، ١٩٦ -
 ١٩٨ ، ٢١٠ - ٢١٣
 ١١٠ ، ١١٣ ، ١١٤ :
 ١٦١ :
 ١٣٩ ، ١٤٧ ، ١٧٢ :
 ١٩ ، ١٢١ ، ١٦٨ ، ١٦٩ :
 ١٦٠ :
 ١٩٥ :
 ٤٦ :
 ٤١ ، ٥٥ ، ٦٩ ، ٩٩ ، ١٠٥ -
 ١١٠ ، ١١٣-١١٧ ، ١٤١ ، ١٦٠ ،
 ١٦٣ ، ١٦٥ ، ١٦٧ ، ١٧١ ، ١٩١
- الأنصار
 الباقلائي (أبو بكر)
 البصري (الحسن)
 البغدادي (أبو منصور)
 الجويني (أبو المعالي عبد الله)
 الحسن والحسين (رض عنهما)
 الرازي (أبو بكر)
 الرسول محمد (ص)

٥٧ ، ١٢٠ ، ١٧١	الرشييد (هارون)
٤١ ، ٤٣ ، ١٠٨	الشافعي (الامام)
١٠٦ ، ١١٠ ، ١١٤ ، ١٣٨ ، ١٤٠	الصحابه والتابعون
١٩ ، ٣٥ ، ٥٧ ، ١٠٥ ، ١١٧ -	المباسبون
١١٩ ، ١٢٢ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ،	
١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣٢ ، ١٣٤ ،	
١٣٥ ، ١٤٧ ، ١٥١ ، ١٥٣ ،	
١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٩ ، ١٦٦ ،	
١٧١ ، ١٨٢ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ،	
٢١١ ، ٢١٢ ،	
١٩ ، ٤٤ ، ٤٦ ، ١٢٠ - ١٢٢ ،	الفزالي (ابو حامد)
١٦٩	
٤٠ ، ٤١	الفارابي (ابو النصر)
٨٢ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٤٠ ، ١٨٩	الفارسيون
١١٩	الفاطميون
٣١ ، ٢٠٦	الفنماء (الاغريق)
٤٠	الكنسدي
١٥ ، ١٩ ، ١٢٠ - ١٢٢ ، ١٣٦ ،	الماوردي (ابو الحسن)
١٢٧ ، ١٤٥ ، ١٥٢ ، ١٥٤ ،	
١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٨٩	
٢٠	المرابطون
٣٥ ، ٥٦ ، ١٤٠	المسعودي
١٣٠ ، ١٧٢	المنصور (ابو جعفر)
١١٠ ، ١١٣ ،	المهاجرون
٢٠	الموحسون

(ب)

٢٠	بنو هلال
٧٠ ، ١٨٢ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ٢١٥	بودان (جان)
٤٧	بيكون (روجر)

(ت)

٨٨	تشاربلين (هاوستون)
١١ ، ١٢ ، ٢٩	توينبي (ارنولد)
٨ ، ١٠	تيمورلنك

(ج)

١٠	جوميلوفيتش (ل .)
----	--------------------

- (ح)
 ۱۹۷ ، ۲۲ ، ۱۱ : حسين (طه)
- (۵)
 ۱۵۸ : دلود (عليه السلام)
 ۸۸ : دو جوبينو (آرثر)
 ۶ : دو سامي (سيلفستر)
 ۹ ، ۷ : دو سالان (م)
 ۴۶ : ديکارت (رينيه)
- (س)
 ۱۵۸ : سليمان (عليه السلام)
 ۲۰۰ ، ۵۳ ، ۵۲ ، ۳۳ : سميت (آدم)
- (لک)
 ۹ ، ۷ : کانترمير (ا)
 ۱۰ : کریمر (ا فون)
 ۷۰ ، ۳۴ : کونت (اوجست)
- (م)
 ۹۴ ، ۱۲ : ماکیانيللي (نيکولو)
 ۱۷۲ ، ۱۴۷ : مالک (الامام)
 ۱۱ : محمد عيده (الامام)
 ، ۱۳۶ ، ۱۱۶ ، ۱۱۴ ، ۵۵ ، ۲۴ : معاوية بن أبي سفيان
 ، ۱۴۲ ، ۱۴۲ ، ۱۴۰ - ۱۳۸
 ، ۱۷۱ ، ۱۶۸ ، ۱۵۵ ، ۱۴۸
 ۲۱۰ ، ۱۹۷ ، ۱۹۶
 ۴۶ ، ۴۵ : ميل (جون ستيوارت)
- (ع)
 ، ۱۱۵ ، ۱۱۴ ، ۱۱۲ ، ۱۱۱ : عثمان بن عفان (رضی)
 ، ۱۹۴ ، ۱۴۴ ، ۱۳۷ - ۱۳۵
 ۱۹۵
 ، ۱۷۷-۱۱۴ ، ۱۱۲ ، ۱۱۱ ، ۵۵ : علي بن أبي طالب (رضی)
 ۱۹۵ ، ۱۴۲ ، ۱۳۸ - ۱۳۶
 ، ۱۴۵ ، ۱۴۴ ، ۱۱۲ ، ۱۱۱ : عمر بن الخطاب (رضی)
 ۱۴۷
 ۱۹۷ ، ۱۹۶ ، ۱۳۱ ، ۱۲۰ : عمرو بن عبد العزيز (رضی)
 ۱۳۹ ، ۱۳۷ : عمرو بن العاص
- (۵)
 ۸۹ ، ۸۸ : متلر (ادولف)
 ۲۱۵ ، ۱۸۷ ، ۱۸۶ : هويز (توماس)
 ۱۸۶ ، ۱۷ : هيغل (جيورغ فيلهيلم)

كتب وبعوث اخرى للمؤلف

الكتب :

- النظرية السياسية لابن خلدون (رسالة دكتوراه بالانكليزية) .
بريل لايدن هولندا ١٩٦٧ .
- أزمة الفكر الصهيوني المعاصر - دار النهضة العربية - القاهرة
١٩٧١ .
- مشاكل الحكم في افريقيا - دار مكتبة الفكر - طرابلس وبيروت
١٩٧٤ .
- مناهج البحث في السياسة - مطبعة جامعة بغداد - بغداد ١٩٧٨ .
- الايديولوجيات السياسية المعاصرة (قضايا ونماذج) - كاظمة
للنشر والترجمة والتوزيع الكويت ١٩٧٩ .

البحوث :

- الإقليمية والعالمية في الفكر السياسي (بالانكليزية) . مجلة مصر
للمعاصر . القاهرة أكتوبر ١٩٦٩ .
- منهج ابن خلدون في علم العمران مجلة مصر المعاصرة . القاهرة .
ابريل ١٩٧٠ .
- الزنجية في الفكر السياسي . مجلة العلوم القانونية والاقتصادية .
كلية الحقوق بجامعة عين شمس . يوليو ١٩٧٢ .
- الجوانب التنظيمية في المؤتمرات الدولية . مجلة الادارة . القاهرة .
أكتوبر ١٩٧٢ .
- هل تحكم القومية أو الدين في تطور التاريخ ؟ دراسة ايديولوجية
مقارنة . مجلة القانون والسياسة . الجامعة المستنصرية . بغداد .
ايلول ١٩٧٦ .
- مقدمة لدراسة النظام السياسي في سوريا . مجلة العلوم القانونية
والسياسية . جامعة بغداد . ايلول ١٩٧٨ .
- الايديولوجية السياسية (ماهيتها . دورها . علاقتها بالحقائق
والقيم) . مجلة مصر المعاصرة . أكتوبر ١٩٧٨ .

عن المؤلف :

نال درجاته العلمية في النظرية السياسية والقانون الدولي العام
والعلاقات الدولية من جامعات القاهرة وامستردام ولايدن وركز دراسات
العلاقات الدولية التابع لأكاديمية القانون الدولي في لاهاي . قام بتدريس
الفكر السياسي والاقتصادي لابن خلدون بكلية الشريعة والقانون بجامعة
الازهر . حاضر في النظرية السياسية والايديولوجيات ومناهج البحث
السياسية ومشاكل التنمية في العالم الثالث بجامعة بغداد والمستنصرية
والكويت .

